

荣格作品集



# 心理类型

〔瑞士〕卡尔·古斯塔夫·荣格 著  
吴 康 译

Jung

译林出版社

## 版权信息

心理类型

作者：卡尔·古斯塔夫·荣格

本书由“行行”整理，如果你不知道读什么书或者想获得更多免费电子书请加小编微信或QQ：2338856113 小编也和结交一些喜欢读书的朋友 或者关注小编个人微信公众号名称：幸福的味道 为了方便书友朋友找书和看书，小编自己做了一个电子书下载网站，网站的名称为：周读 网址：[www.ireadweek.com](http://www.ireadweek.com)

# 目录

[版权信息](#)

[1989年译本序](#)

[原序](#)

[导言](#)

[第一章 古代和中世纪思想史中的类型问题](#)

[第二章 席勒对于类型问题的观念](#)

[第三章 太阳神精神与酒神精神](#)

[第四章 人类性格区分中的类型问题](#)

[第五章 诗中的类型问题：斯比特勒的《普罗米修斯与埃庇米修斯》](#)

[第六章 心理病理学中的类型问题](#)

[第七章 美学中的类型问题](#)

[第八章 现代哲学中的类型问题](#)

[第九章 传记中的类型问题](#)

[第十章 类型总论](#)

[第十一章 定义](#)

[结语](#)

[译后记](#)

如果你不知道读什么书，  
就关注这个微信号。



微信公众号名称：幸福的味道

加小编微信一起读书

小编微信号：2338856113

【幸福的味道】已提供200个不同类型的书单

- 1、 历届茅盾文学奖获奖作品
- 2、 每年豆瓣，当当，亚马逊年度图书销售排行榜
- 3、 25岁前一定要读的25本书
- 4、 有生之年，你一定要看的25部外国纯文学名著
- 5、 有生之年，你一定要看的20部中国现当代名著
- 6、 美国亚马逊编辑推荐的一生必读书单100本
- 7、 30个领域30本不容错过的入门书
- 8、 这20本书，是各领域的巅峰之作
- 9、 这7本书，教你如何高效读书
- 10、 80万书虫力荐的“给五星都不够”的30本书

关注“幸福的味道”微信公众号，即可查看对应书单和得到电子书

也可以在我的网站（周读）[www.ireadweek.com](http://www.ireadweek.com) 自行下载  
备用微信公众号：一种思路



## 1989年译本序

当现代精神分析学大师弗洛伊德的著作和学说在我国引起强烈反响时，这一流派的另一位泰斗——荣格的思想迄今却鲜有介绍。为此，让我们把荣格这一在西方思想界有着深远影响的代表作《心理类型》奉献给广大读者，以便使读者可能较全面深入地了解这位心理分析的杰出天才。

荣格在西方思想界堪称怪才，他的思想博大精深而又晦涩难懂。因此，在相当长的一段时间内，人们对他一直讳莫如深，怯而止步。但是，随着时间的推移，人们越来越惊奇地发现，当代许多新思潮、新流派、新观点都或多或少地与荣格的思想有关，或从他那里得到验证，荣格的思想成了许多著名思想家的先导，荣格似乎成了一位预言家。这样，即使在西方，荣格也仿佛成了一位新发现的人物，他的理论体系正越来越受到普遍的重视。

荣格所涉及的领域大都鲜为人知，他在人们知之甚少甚至完全无知的领域拥有惊人的渊博知识，正是在这些领域，他的心理分析的天才得到了充分的发挥。荣格一生都在思索无意识和种种人生的神秘现象，他说：“我的一生是无意识自我实现的历程。”因此，他的全部理论重心在于：用他的专业知识——精神病学知识——来诠释无意识，思考人类千奇百怪的神秘现象，从而给它们以科学的理解。他研究炼金术、星相学、卜卦、心灵感应、特异功能、瑜珈术、招魂术、降神术、算命、飞碟、宗教象征、梦幻等等。他所研究和思考的一切，正是人们感到神秘而又毫无了解的领域，正是野蛮和迷信所笼罩的领域，也正是在这里，荣格最容易遭受人们的误解、非议甚至抨击。并且，这也是导致他的理论体系晦涩而难以为人们所接受的缘故。但是，不管怎样，荣格是试图把我们带出这些可怕的人类精神迷宫的杰出先驱，不管他的指引可能多么晦涩难懂，但是我们必须跟上他、了解他，以便能够超越他。

毫无疑问，《心理类型》作为荣格的代表作，较全面地表现了荣格这些深刻而独特的思想。本书共分为两大部分，第一章至第九章主要从世界思想史的角度，从个体心理出发，勾勒两种心理类型——内倾和外倾，四种心理功

能——思维、情感、感觉和直觉——的历史演变。在此深广的历史勾勒中，他涉及哲学、美学、文学、文化学、精神病学、神学和宗教等思想领域。由于荣格把自成体系的无意识、非理性、象征、幻想、欲力、价值这些概念引进这些领域，使得他几乎在每一专门领域都有着独创性的论述，使每一领域都闪烁着他睿智的光辉。在这种近乎囊括一切的论述中，荣格使自己的思想得到了充分的发挥，从而留下了这部极为独特的人类精神发展史。本书最后两章为第二大部分，是荣格思想系统的逻辑展示，是对第一大部分的理论总结。前一章为类型学总结，后一章则对他思想中的主要概念作出了界定和阐述。这两大部分一从史的线索，一从逻辑线索，纵横交错而从整体上展示出他的类型学观念。

在此，要想全面地概述荣格的思想是非常困难的，似乎也没有这种必要，因为读者自会从这本百科全书式的著作中获得启迪。笔者在此只想从心理学、哲学、美学等方面进行初步的探讨，以期起到抛砖引玉的作用。

如果荣格的理论基础是从他接触弗洛伊德开始的，那么他的思想的真正确立，则以他与弗洛伊德的决裂为标志。

1907年，当荣格把他的第一本著作《精神分裂症心理学》寄给弗洛伊德后，便大为弗氏所赞赏，邀请荣格去维也纳做客，两人一见倾心，竟持续长谈十三个小时。尔后，由弗洛伊德力荐，他荣任国际精神分析协会第一任主席，弗氏称他为他的过继长子，他的王储和继承人。

但是，荣格是一位极富独创性的理论家，并不甘心依附于他人门下。荣格不久便对弗洛伊德理论的许多基本范畴产生了怀疑。这样，他写作了《转变的象征》，该书标志着他与弗洛伊德的决裂。决裂曾使荣格陷入深深的痛苦之中，在痛苦中艰难地思索。于是，在经过三年沉寂之后，荣格写出了他最具代表性的著作之一：《心理类型》。这部著作从根本上使他与弗洛伊德学说区别开来了，并向世界思想界显示了他——荣格的存在。

荣格与弗洛伊德的根本分歧，在于对无意识范畴的不同界定。无意识是精神分析流派的核心概念。弗洛伊德认为无意识有两层含义：一指人的本能欲望，一指本能欲望的压抑。并且弗氏一再强调，本能欲望主要指性欲，本能欲望的压抑主要是性的压抑。因此，性欲和性压抑所构成的无意识与人的意识功能的冲突，是人类永恒的悲剧性冲突。这种冲突的失控是导致人的精神疾病的最终根源，因而精神分析就在于使人压抑的性意识上升到意识的层面，从而恢复两者间的平衡。弗洛伊德并由此而追溯，人的无意识性压抑，多半源于幼年时期的性的创伤。

荣格认为，弗洛伊德把无意识概念简单化了。无意识是个非常丰富的概念，它远非性欲所能完全包容。性欲仅仅是人的种种欲望之一，除此之外，人还存在多种欲望。荣格激烈反对弗氏的泛性论观点，他把人的欲望统称为生命力，因而，人的精神分裂并不只是性的创伤问题，关键是生命力的表现。

正因为这样，荣格坚决反对弗洛伊德把欲力(libido)这一概念等同于性欲，而认为它是人的生命力



的普遍表现。它实质上是一种能转化为心理能的物理能，源于人对营养的需求。在荣格看来，人的人格系统主要靠这种生命的能量来维持和发展（荣格也把它称为心理值）。人的进化、人的摆脱野蛮状态、文明的发展在于这种生命力的分配。他批驳了弗洛伊德主张人类文明建立在对性的压抑之上的观点，而认为关键是欲力（生命力）的引导问题。

当然，荣格与弗洛伊德的分歧并非仅仅如此。在荣格看来，弗洛伊德称之为无意识的东西只不过涉及了个人无意识，个人无意识只是无意识的表层内容。荣格发现，在个人无意识之后，还存在一种更深广、更隐晦，也更可怕的东西，这就是集体无意识。集体无意识是荣格理论的基石，他的全部理论都建基于此。集体无意识是指人类存在以来，甚至可说是有机体存在以来，亿万次人的社会活动的一种心理积淀，它经由种族遗传的方式传达给个体。集体无意识是一种先天的心理模式，它在相当程度上支配和规范着人的精神活动。集体无意识就像人类精神的巨大贮存库，是人的智慧的真正源泉。它有两个显著特征：其一是先天性，它是一种遗传的心理格式，只存在后天显示的问题，人无法超越和摆脱它；另一特点是普遍性，因为它是一种类的心理结构，个体普遍处在它的阴影笼罩之中。

从这两大特征出发，荣格把集体无意识概念延伸到了人类精神的所有领域。尤其在那些巫术、宗教象征、原初神话、星相、梦幻等充满神秘色彩的领域，荣格看到了集体无意识这个精灵。他甚至发现，美洲的印第安人和非洲的土著黑人都约而同地做着同样的梦。正是在这种对人类精神神秘现象的历史展现中，荣格破天荒地开辟了一系列全新的领域。不仅在历史的线索上，在逻辑的线索上，荣格也倾注了他毕生的精力研究集体无意识。他把集体无意识叫作原型、原初意象等。他一生发现了众多的原型，如母亲原型、儿童原型、人格面具、阿尼玛、阿尼姆斯、阴影、自身等。这些绝无仅有、空前绝后的研究，使荣格系统地形成了他的无意识思想体系。毫无疑问，这一体系超越了弗洛伊德对无意识的理解。<sup>1</sup>

在思维方法上，荣格认为，弗洛伊德的是一种单向的因果论方法，一种向后“退行”的方法。在弗氏看来，任何心理病症都存在致病的原因，即无意识与意识之间心理平

衡的丧失，而无意识则可追溯到患者的性压抑或精神创伤，这些精神创伤和性压抑可进一步追溯到人的童年和幼年时期，心理病症的病因就在那时潜伏下来了，后来的发作只不过是某种契机击中了早年的压抑症结罢了。因此，弗洛伊德的精神分析就建立在对这种无意识病因的追溯之中。例如，在他的成名作《梦的解析》中，他一方面把致梦的原因归结为某种生理因素（如消化不良、睡眠不适等），这是致梦的某种契机，他称为显意；另一方面又由显意追溯到梦者幼年时期的性压抑，他称为隐意。因此，从思维线路上看，这是一种由果溯因的单向方法；在时间上，它向后追溯，由现在指向过去。荣格认为这种方法非常有限，片面而且单一，它并没有涉及到人的深层无意识，也就是说没有涉及人的集体无意识。既然集体无意识是人类种族长时间的历史文化的心理积淀，因此，对个体来说，它是一种先天的存在，人类无法从后天获得它。因而弗洛伊德那种简陋的因果论方法无法涉及到它，它远远超出了因果律的范围。荣格认为，要触及集体无意识，必须引进另一思维方法，这就是目的论的方法。集体无意识作为一种先天的心理模式，它从一开始就在相当程度上规范着个体的心理活动，它就像某种预定的目的在那里引导人的心理活动，它具有预测未来的功用，它是指向未来的。个人无意识的加入只不过使它变得更为复杂、具体，也更为丰富罢了。因果论和目的论这两种方法的交错运用使荣格既能从个体的生理-心理机制，又能从集体的历史-文化机制方面来考察无意识现象，这样，人的精神活动的过去、现在、未来都处在他的视野之下了。由此，在《心理类型》中，他极有说服力而又极精彩地分析了众多历史人物的心理面貌，如分析基督教徒圣保罗和圣彼得的无意识心理状况等。正是在这些地方，荣格克服了弗洛伊德的片面性。

荣格和弗洛伊德作为一代精神分析学大师，他们的理论都建立在精神病学的基础上。但是，他们的理论发展趋向，都远远超出了这一领域。他们自己都企图把自己的专门知识带出精神病学这一狭窄的领域，使它们具有普遍的意义。确实，由于他们着眼于从整体上来研究人，他们的学说对人类精神的其他领域产生了深远的影响。当然，我们也必须看到，这种影响是有差异的，坦言之，弗洛伊德还过多地停留在精神病学与其他学科的交界之处，他更多

地从一个精神病学家的眼光来看问题，即从人的心理因素看到人的生理因素。人的生理，在他那里一直保持着牢不可破的地位。他把无意识概念主要界定为人的本能欲望，把欲力当作一种人的生理冲动；在方法论上，则由因果律把人的心理因素归结为生理因素。这一切都强烈地显示出，他作为医生的精神病学家的思想。荣格则不同，当他一旦把他的学说建立在集体无意识基础上时，展现在他视野中的，就再不是人的生理机制了。集体无意识就其实质而言是人类文化的一种历史积淀，因而历史的因素、文化的因素提到了首位。所以说，荣格是当代文化人类学的杰出先驱。在荣格那里，人类首先不是作为生理的个体存在，而是作为先天的集体文化的携带者存在。正是凭借这种先天的文化结构，人与动物区别开来了。荣格使我们看到，历史有两条线索：其一是外在的，它透过对前人物质财富、生产资料、精神资料（主要是书籍）的承继而延续下来（在这一线索中我们可能想到马克思等一系列伟大发现）；另一线索则是内在的，它经由种族遗传，经由人类贮存信息的大脑保留下来。两条线索的交错发展才使人类文化永远地发展下去，要不，从单一线索是无法理解人类文明的复杂现象的。因此，在精神分析学的发展进程上，荣格比弗洛伊德走得更深远，他更接近人文科学的其他领域，因而他的理论具有更大的普遍意义。在本书前言中，荣格宣称：

我这样做与其说是想借历史来支持我的论证，不如说是想把一个医学专家的经验带出狭窄的专业领域，使它进入一种更普遍的联系……假如我不坚信本书所表现的心理学观点具有广泛的意义和适用性……我是绝不敢斗胆进行这种延伸的。

毫无疑问，荣格实践了自己的诺言，他给我们开辟了一条解答人类精神之谜的新航道。

## 二

荣格的出发点是个体，他发现在个体身上，普遍存在着两种倾向。一种人向内思索，思考自身；另一种人则向外探求，靠近客观世界。他把前者称为内倾型，把后者称为外倾型。任何人都可能不同程度地归于其中的某一类型。荣格认为，之所以存在内倾和外倾两种类型，是因为世界存在两种现实：其一是外在现实，即外在客观世界；其二是内在现实，即“自身”，人的内在心理模式。作为一个完整的人，他的精神活动必须在两种现实上均衡发展（但这只是一种对未来的人的理论设想，实际上在现代是不可能的），任何过度的片面化——过分内倾和过分外倾——都会导致心理病症。

从哲学上看，两种现实的提出无疑具有重大的意义，尤其是内在现实的提出。荣格的内在现实绝不是一种纯主观的东西，而是一种内在客体，即人的集体无意识，人的先天存在的原型。原型作为人类历史-文化积淀的一种信息密码保留在人的大脑中，它无疑具有客观存在的意义，它是作为一种心理预构而遗传下来的生理机制，因而它可说是具有一定的物质性实体，它实质上便是大脑的先天结构。内在现实在自在的人们那里，是一种盲目的潜在力量，它扰乱人的精神生活，它是人性中的恶魔。因此，荣格呼吁，人要认识自己身上的内在现实，从野蛮的自身存在过渡到文明的自为状况。人必须时时返回到自身，思考自己的集体无意识和原型，以便从中汲取智慧和力量，再回过头来处置他与繁杂的外在世界的关系。

荣格一再强调，迄今为止，我们对自己的“内在现实”的思考是如此之少，以致我们关于现实和真理的观念全部建立在外在现实之上，我们根本就没有顾及过内在现实。在思维层次上，我们过多地滞留于外倾思维型。我们听从外在客体的支配，投其所好。我们自己的人性和淹没在与客体及与他人的种种关系之中，我们经常与人格面具保持一致，俯首帖耳地充当某种社会道德的顺民。我们虽然以牺牲自己的内在现实为代价赢得了社会的赞赏，但我们自己的内在世界却一片空白。我们不得不在精神的双重磨难中讨生活。在社会上我们是公共秩序的典范，但在我们的个人生活方面则乏味、单调，我们变得疑虑重重、性格

乖戾、反复无常，我们在家庭甚至会成为一名冷酷的暴君。荣格所描画的这种性格类型正显示了“内在现实”对我们的惩罚。

荣格的“内在现实”在一定程度上复活了康德哲学的“先验判断”。在康德那里，被他直观感受到的先天理智结构被荣格具体化、心理化了，康德的主观设想变成了一种内在的客观现实。不仅如此，荣格还进一步从他的思维模式出发，重新阐释了德国古典哲学的核心范畴“理念”。这一范畴可上溯到古希腊的柏拉图，它一直是唯心主义的基本范畴之一。荣格赋予了理念以新的含义。他认为理念有两层含义：原初义和衍生义。从柏拉图到德国古典哲学，他们大都只是阐述了它的衍生义，即理念的一种逻辑格式，而蕴涵于其中的理念的原初义一直未被他们看到。理念的本义就是集体无意识或“原初意象”，后来的哲学家无非是以某种不同的理式对原初意象的阐述。因此，原初意象和理念的差异仅仅在于：前者是存在于原初时期的未被人们认识的集体先天意象，后者则是人们已经认识和试图认识的原初意象。理念是人类思维的现代化、文明化的标记之一。这样，从心理学的角度，荣格给唯心主义这一源远流长的哲学派别提供了一种客观基础，从而为批判性地吸收它们的合理内核做了心理学的论证。

从内倾和外倾两种心态出发，在内在现实和外在现实两种光的普照之下，荣格勾勒出了全部世界哲学史的进程。从亚里士多德和柏拉图一直到近代哲学，唯心主义与唯物主义，唯名论与唯实论，经验主义与理性主义，一元论与多元论，悲观主义与乐观主义等等众多哲学流派的对立，无一例外都受到自己类型的局限，都各自站在自己所拥有的现实（内在的或外在的）的立足点上说话。柏拉图是内倾型，亚里士多德是外倾型；德尔图良是内倾型，奥利金是外倾型；席勒是内倾思维型，歌德是外倾直觉型；立普斯是内倾型，詹姆斯是外倾型等等。他们各执一端，固执己见而攻讦他人。他们或是执著于内在现实，由此而推及他人；或是执著于外在现实，由此而斥他人为谬误。但他们都忘记了自己的个性类型，他们都仅仅拥有有限的普遍性。因此，荣格深刻地指出，浅陋的唯物主义同偏执的唯心主义一样可笑，他们的极端思想是人类精神的病态表现，这种极端的片面性与心理病的偏执症相差无几。

### 三

在美学方面，《心理类型》有着更大的普遍意义。从第二章起，荣格透过席勒、尼采等详细论述了现代人的心理对立及对立的和解，批判了德国古典美学中的唯美主义思潮，从而表现了自己对美丑观念的独特看法。

荣格一开头就触及到了德国传统美学中的一个重大课题，即理性和感性的冲突问题。这一问题源于康德。在《纯粹理性批判》和《实践理性批判》中，康德阐述了人的两大思维能力：悟性和理性。但是，这两种能力相互对立，在整体的人那里分裂为二，彼此极难沟通。康德企图以他的第三大批判《判断力批判》来沟通二者的对立，以审美判断来填平两者间的鸿沟。席勒继承了这一观点，不过，他更多地从人出发，强调从“感性的人”发展到“理性的人”，关键在于，他首先必须成为一个“审美的人”。因此，审美在德国古典美学中占有极重要的地位，它是消除对立，使人由片面走向全面，由分裂走向和谐的亲和力，审美是一帖万应灵药。

从心理学的角度来看，荣格认为，出现在席勒那里的感性和理性的对立实际上是人的功能间的对立。由于文化的需要，在一定的历史时期，社会并不允许人的功能获得全面和谐的发展，社会总是赞同人的某种功能，而压抑人的另一种功能，因而在一部分人那里，理性功能得到了片面的发展，另一部分人则发展了他们的感性功能，他们都把其对立面压抑下去了。荣格把这种功能的对立称为优势功能与劣势功能的对立。

人的功能的对立更多的是一种历史-文化现象。处于原初同一状况的人无所谓功能的区分，因为他们身上的所有功能都未获得发展，一切都沉睡在未唤醒的自身之中。只是文化和历史才促使了功能的分化，它首先使人的单个器官、单一功能变得成熟起来。因此，分化是一种进步，它使人摆脱原初集体同一状况，开始形成自己的个性。但是，在历史过程中，曾是进步的东西在一定的时代又走向了它的反面，社会导致人的某种功能的普遍社会化，使得它日益沦为了社会的器官；同时，人的其他功能相应被普遍地残酷地压抑了下去，深深地沉入无意识，在那里寻求出路。这样，曾经作为人的个性的东西又淹没了，某种社

会化的优势功能吞噬了它们。因此，席勒所描述的那种对立——人的内在分裂——出现了。

不难看出，人的功能的这一历史演变在马克思那里以外在的形式出现，即劳动分工。劳动分工既带来了现代文明，也造成了人性的异化。不过，在这里，荣格把问题深化了，他从人的内在功能机制，即从心理学的角度论述问题，这是对马克思从社会现象、从物化现象来考察问题的一种有力的补充。那么，席勒是如何解决这种对立的呢？即审美，或游戏的冲动。并且更进一步，席勒从古希腊人和希腊艺术那里找到了这种对立和解的楷模。“用整体的人与整体的人来衡量，哪一个现代人能站出来，个人对个人地与单个的雅典人比试一下人性的价值？”但是，荣格正好对此持否定态度。他指出，希腊人仅仅具有一种尚未充分发展的完整性，正因为完整，所以他们的全部功能仍旧处于未发展的低等状况中。这是一种原初的整体性，它们无法与现代人高度发展的优势功能相比较。更为深刻的是，荣格认为席勒忘记了这个事实，希腊单个杰出人物的完整性建立在对千百万奴隶的功能的普遍压抑之上，建立在当时社会文化普遍低下蒙昧的状况之上。席勒只看到了美好的一面，他忘记了美所掩盖的巨大丑恶。如果一个希腊天国的现代赞赏者以雅典奴隶的身份访问希腊，那么显然，一切都会黯然失色。因此，荣格毫不留情地批判了这种崇尚希腊的唯美主义倾向。

荣格认为，继希腊之后的基督教文化，它建立在人的个别功能的高度发展上，建立在集体文化普遍较高的水平上，因而它也远远超出了古希腊文化。他的缺陷在于，这种集体文化与人的个别功能等同起来了，因而导致个性的沦亡，导致人的功能间的尖锐对立。这种对立的普遍的社会化导致了现代法国大革命。但是，荣格对这场革命亦深存疑虑：“它带着崇高的理想主义，以哲学与理性的名义开始，而在嗜血的混乱中结束。”法国革命显示的不是人性的对立的消除，恰恰相反，是人的野蛮性的流露。这场革命所能唯一证明的，就是席勒的那种唯美主义理想的破产。

因此，荣格在美的地方，更多看到的是丑。席勒想以美来和解丑实质上只是用美来掩盖丑，丑依然存在。也就是说，现代人精神中优势功能与劣势功能、社会奖掖的功

能与被压抑的功能间的对立依然存在。荣格甚至不无悲观地指出，自席勒逝世以后一百多年来，这种状况不但没有改变，反而日益恶化了。

荣格认为，第一个破灭德国古典美学神话的是尼采。因为他不仅看到了希腊奥林匹斯神庙众神的显耀，同时也看到了他们的丑恶；他不仅看到了代表光明、真理、正义的阿波罗式太阳神精神，也看到了代表荒淫、纵欲、放荡的狄奥尼索斯式酒神精神；他看到了人性中的恶魔，我们之中“最丑陋的人”。因此，他确是一个预示西方现代思潮开端的哲学家，宣告了古典美学的终结。

但是，尼采也没有能解决现代人精神冲突的问题，只是把问题更明朗化了。历史似乎把钥匙交给了荣格，让我们来看看荣格吧。既然现代人的精神冲突是优势功能与劣势功能的对立，那么显而易见，对立的和解就是使两者获得均衡的发展。荣格看到，当劣势功能受到压抑的时候，它们并没有消逝，而是沉入到人的无意识中去了，也就是说，它们退化到了人的原初时期的状况，与本能混合，处于原初同一之中。这种退化的无意识状况是人的野蛮性存在的根源，是我们人性中的恶魔。它的一定量的积聚和爆发，轻者在个体那里导致种种心理病症，重者在社会群体中引起社会暴动。因此，关键在于引导这股纠结的无意识激流。引导无意识激流的方法是象征。荣格给象征一词赋予了深刻的含义。象征既不是直接的现实，也不是纯粹的幻想，它具有未实现的可能性，因而它指向未来，富于创造性。象征着眼于感性具体，它能排除优势功能片面抽象的单一倾向，因而具有整体性特征。象征的方式是人的创造性幻想，象征的目标是为了提升人的无意识和投射人的集体无意识。象征使人返回自身，思考自身，然后从人的原初意象那里获取力量，并借助它的特殊的表达方式，把人被压抑的东西推向意识，从而使其出现在意识的层面上，获得新的表现的可能性。荣格把象征的这种作用称之为再生。

随着对唯美主义思潮的否定，荣格认为：象征完全不是一种单一的审美现象，而是一种时代的文化现象。象征就其实质而言，是对被压抑的人性，即对无意识、对人性中的恶魔、对丑的一种升华，象征的外在标志则是某一时代集体文化水平的发展状况。因此，在荣格那里，浅薄的



唯美主义的面纱被撕得粉碎，在人的研究上，取而代之的是文化学的热潮，正是在这种意义上，我们才认为荣格是现代文化学的杰出先驱。

为了拯救现代人的灵魂，荣格对西方文化中的唯美主义思潮深感绝望，然后，他把目光朝向东方，朝向古印度宗教——婆罗门教和中国的老庄哲学，他认为婆罗门教和老子哲学是和解人的灵魂冲突的杰出典范。这样，经由一番艰苦的跋涉，荣格终于在婆罗门教的“大梵”和老子的“道”那里找到了他的答案，在宗教治疗中找到了他的理论的归宿。

以上几方面对荣格思想的概述是极其粗浅的，不过意在为读者勾勒出大致的线索罢了。该书的文字要远比这深刻、细致微妙得多。读者只有反复阅读，认真揣摩，方可领会到全书的精髓。我衷心期待，荣格这本经典名作能在我国思想界产生应有的影响。

吴康

1987年冬序于长沙德雅村

# 原序

本书是我在实用心理学（practical psychology）领域工作近二十年的成果，它渐次在我的思考中成形，取材自我在精神疾病治疗上的无数印象和经验，取材自我与社会各阶层男男女女的沟通和接触，取材自我个人与朋友和宿敌打交道的结果；最后，它也取材自我对自己心理特质的批判。

我并不打算用个案材料来增加读者的负担，我所关心的是，从我的实践工作中所呈现出来的观念，如何能在历史学的和术语学的层面上，与既有的知识相关联。我这样做与其说是想借历史来支持我的论证，不如说是想把一个医学专家的经验带出狭窄的专业领域，使它进入一种更普遍的联系中，使受过教育的外行人也能够从中获益。假如我不坚信本书所表现的心理学观点具有广泛的意义和适用性，并因此而在一般的关系中要比留在专业化科学假设的形式中获得更好的处理的话，我是绝不敢斗胆进行这种延伸的，因为这有可能被误解为是在侵犯其他的领域。

从此目的出发，我把自己限定在检视这一领域相对来说少数几位著作家的思想范围内，而非处理所有与我们的问题有关的讨论。即使只是概略编列相关材料和观点的目录，也是我力所难及的，何况这样的编纂，对问题的讨论和进展并不会有任何根本性的贡献。因此，我毫不遗憾地省去我在多年的研究过程中所搜集的许多材料，从而尽可能地限于本质性问题的讨论。有一批曾给我巨大帮助而最有价值的文献也只得忍痛割爱，这就是我与在巴塞尔的朋友汉斯·斯米德（Hans Schmid）博士就类型问题进行切磋的大批通信。这种观念的交流对我们思想的厘清助益甚大，我把它们的大部分内容写进了本书中，尽管在形式上已经过理所当然的改头换面。这些通信属于本书的准备阶段，若将其直接纳入书中，恐怕会制造更多的混乱而不是清晰。但无论如何，还是多亏我朋友的辛劳才得以写成本书，在此谨向他表示衷心的感谢！

C. G.荣格

1920年春于苏黎世，库斯纳契

柏拉图和亚里士多德！这并不仅仅是两种体系，他们也是两种截然不同的人性类型，从远古时代以来，这两种类型就在各种乔装掩饰下，或多或少心怀敌意地互相对峙着。尤其是整个中世纪时期都被这一冲突弄得四分五裂，直到今天仍复如此；而它也构成基督教会史最基本的内容。尽管名称各异，但在实质上我们所谈论的却始终都是柏拉图和亚里士多德。灵觉的（visionary）、神秘的柏拉图式性格，揭示出基督徒无底深渊般的灵魂中的基督教观念和与之相应的象征物。实用的、有序的亚里士多德式性格，则从这些观念和象征物中建立起一个坚固的体系、一套教义和崇敬的仪式。最终，教会兼容了这两种性格，其一在神职人员间藏身，另一以修道院体制为隐居所，但两者仍不断地发生冲突。

——海涅《论德国》

# 导言

我在治疗心理症患者的实际工作中，很久以来对一个事实颇感印象深刻，即人类心理的差异固然大多属于个体的差异，但也存在类型的差别。在我看来，有两种类型尤为显著，我把他们称为内倾（introversion）型和外倾（extraversion）型。

当我们思考人的生命历程时，可以看到外倾型个体的命运，是如何较多地受制于他所感兴趣的客体，而内倾型个体的命运，则较多地受制于他的内在自身，受制于他的主体。既然我们每一个人不是偏向这一边就是偏向那一边，因此我们自然倾向于从自己所属的类型来理解一切。

从一开始我便提出这一点，主要是为了防止可能出现的误解，这种误解大大加剧了对类型进行总体描述的困难。我若想得到人们的公正理解，就必须擅自推定读者都是善意的。如果每一位读者都知道自己属于哪一类型，那么情况就简单多了。但是要发现一个人到底属于哪一类型，却是件十分困难的事，尤其对自己更是如此。对于自己人格的判断总是格外受到遮蔽。这种主观判断的遮蔽随处可见，因为每个显著的类型，都存在着一种特别的为他的类型的片面性进行补偿的倾向，这种倾向从生物学来看是有其目的的，因为它总是努力维持心理的平衡。通过补偿作用，次生的性格或次生的类型就出现了，它们所呈现的图像极其难以辨认，以致人们甚至会全然否认类型的存在，而只相信个体的差异。

为了给我后面陈述中论及的某些特殊性提供充分的依据，我必须特别强调这一困难。有人可能认为，只要简单地找出两个内倾和外倾的具体个案，再加以描述和对比分析就够了。但是每个人都同时拥有内倾和外倾两种机制，只是在其中一种机制相对占据优势时才能判定他所属的类型。因此，若想使所刻画的图像能清晰凸显，就非竭力将其修补润饰不可；由此产生的图像，或许会是一种虔诚的欺骗（pious fraud）。并且，人类的心理反应万分错综复杂，我的描述能力也委实难以刻画出一幅绝对精确的图像来。因此，我不能不限于呈现我从大量观察到的事实中所抽取出来的原则。这里并不存在先天演绎（deduction a priori）的问题，如某些人可能以为的那样。我所演绎的是

由经验所获得的洞察，我希望这些洞察能有助于澄清一种两难的局面，这种难局不仅在分析心理学（analytical psychology）上，也在其他科学领域，尤其是在人们的人际关系上，一直不断地导致误解与分歧。这些洞察解释了为什么两种截然不同的类型的存在实际上是一个早为人所熟知的事实：它以种种不同的形式出现在人性观察者面前，或是在思想家的冥思苦想中露出端倪，例如在歌德（Goethe）的直觉中就呈现为（心脏）收缩（systole）和（心脏）扩张（diastole）这个无所不包的原则。外倾和内倾的机制曾被赋予各式各样的名称和概念，这些名称和概念往往只适用于个别观察者的观点。尽管阐述各有千秋，但还是有一个共同的基本观念贯穿其中，亦即外倾的兴趣是朝客体做外向运动，内倾的兴趣则是脱离客体，朝主体和他自己的心理过程运动。在前一种情况中，客体就像磁铁般作用于主体的倾向，因此客体在很大程度上决定了主体，甚至使主体疏离自己。由于与客体同化，使他的属性也受到改变，客体对于主体可说具有高度甚至决定性意义，仿佛成为绝对的决定物，成为生命的特殊的目的或命运，要他必须彻底投身于客体。但在后一种情况下，则主体成了所有兴趣的中心，他所有的生命能量最终似乎都在寻求主体，因而客体始终无法施展强力的影响。能量仿佛已从客体中流走，主体有如一块磁铁，把客体吸引过来了。

要想用简明易懂的方式来描绘这种与客体的双向关系实非易事，甚至还可能得出一些吊诡的阐释来，制造更多的混乱而不是清晰。但大致上我们可以说，内倾的观点是把自我和主观心理过程置于客体和客观过程之上，或者无论如何都固守自己的阵地以抵御客体。因此，这一态度给予主体的价值要比客体高得多，客体只具有次等的重要性；有时它仅代表主观内容的外在标志，作为观念的体现，其中观念才是本质的因素；或者有时它只是作为情感的体现，那么同样地，是情感而非客体本身才是主要的东西。相反，外倾的观点则把主体置于客体之下，使客体获得占据优势的价值，主体则只具有次等的重要性；主观过程有时显得只不过是客观事件的骚扰因素或多余的附属品。很明显，这些对立观点所产生的心理必须被区分为两种完全不同的倾向。一种是从自己的角度来看待一切事物，另一种则从客观事件的观点来看待一切。

这些对立态度本身只不过源自两种相关机制：（心脏）扩张者四处出击，捕捉客体；而（心脏）收缩者则使能量内敛，脱离被捕捉到的客体。每个人都同时具有这两种表现天性的生命节奏的机制，这种节奏被歌德用心脏活动的生理学概念（当然并不是偶然的）给生动地刻画出来了。这两种心理活动形式有节奏的替换，或许与正常的生命过程相对应。但是，我们生活于其中的复杂外在情境，以及更为复杂的、我们个人的心理构成状况，都很少允许我们的心理能量流完全不受干扰。外在情境和内在气质经常会偏向某一机制，限制或阻碍另一机制；因此前者自然会占优势。如果这一状况变成长期固定性的，那么类型就产生了，换句话说，即产生一种习惯性的态度，由一种机制恒久占据统治地位；当然，另一机制也并非完全遭到压抑，因为它仍然是心理系统（psychic economy）中不可或缺的因素。所以绝不会产生纯粹的类型，完全被一种机制所占领，而另一机制却枯竭殆尽。一个类型态度总是仅仅意味着某种机制相对占据了优势。

内倾和外倾的假设使我们首先能区分出两大群心理个体。但这种划分太浅薄而笼统，它只不过能让我们作出大致的区别。只要对这两类个体心理作更为准确的考察就会立即发现，即使是同一类个体之间也存在极大的差异。如果我们希望确定该类个体之间到底存在哪些差异，就必须再前进一步。经验告诉我，个体的区分除了根据外倾和内倾这种普遍的差异外，还得根据个体的基本心理功能。因为外在情境和内在气质不但会导致外倾或内倾其中之一占据优势，也会在个体身上导致某种特定的心理功能占据优势。我从经验中发现，基本心理功能，亦即那些真正从根本上彼此相区分的功能，它们包括思维（thinking）、情感（feeling）、感觉（sensation）和直觉（intuition）。如果其中一种功能成为习惯性的优势功能，那么相应的类型就产生了。这些类型都可以根据上述同客体的关系而成为内倾的或外倾的。在我早先论述心理类型的文章<sup>2</sup>中，我并没有作这种区分，而是把思维型的人等同于内倾者，把情感型的人等同于外倾者。但对这一问题进行更深入的思考后，证实这种等同是站不住脚的。为了避免误解，我请求读者记住我在这里所指出的区别。为了保证这些繁杂的东西能获得必要的清晰，我特意用此书最后一章来专门讨论我所使用的心理学概念的意义。

# 第一章 古代和中世纪思想史中的类型问题

## 第一节 古代的心理學：诺斯替教、德尔图良和奥利金

只要历史世界存在一刻，心理学就一直存在。但是，客观心理学却是最近才发展起来的。我们可以说，在早期科学中，客观心理学的缺乏跟主观因素成比例地增长是同步的。因此尽管古代人的著作中充满了心理学，但这种心理学几乎没有一点能被描绘为客观心理学。这在相当大的程度上是由于古代和中世纪特殊的人际关系限制。古代人几乎总是——如果我们可以这样说的话——从生物学角度来评价他们的同类；这种情形在古代立法和生活习惯中随处可见。相反，只要其价值判断可找到任何表现形式，中世纪的人们对同类怀持的是形而上学的评价；这种评价深深地植根于关于人类灵魂具有永恒价值的观念中。这种形而上学的评价可以看作对古代观点的一种补偿，但与那种生物学的观点一样有害，由于涉及到对于个人的评价，唯独这一点才可作为客观心理学的基础。

确实，有不少人认为心理学可被写成具有权威性的东西。但是，我们今天都深信，客观心理学毕竟必须以观察和经验为基础。如果可能的话，这一基础可说是很理想的。但是科学的理想和目的并不在于对事实进行最精确的可能性描述——科学在这方面不能与照相机或留声机式记录仪器媲美——而是在于法则的建立，这些法则不过是对多样而相互关联的过程作简略地表现罢了。这一目的借助于概念而超越了纯粹的经验性范畴，虽然，概念有其普遍性和被证实的有效性，但终究是汇集考察者的各种主观心理的产物。在建立科学理论和概念的过程中，必然涉及大量个人的和偶然的因素，此外也存在个人误差（personal equation）之类问题，这乃是心理的问题，而不仅仅是心理-生理的问题。我们能看见色彩，但是却看不见波长。这一众所周知的事实在其他任何地方都没有在心理学中表现得如此严重。个人误差的作用早在观察行为中就开始了。我们只看见从我们自己出发所最易见到的东西（One sees what one can best see from oneself）。因而我们最先的



举动是薄于责己而厚于责人<sup>3</sup>。毫无疑问，别人的小毛病固然存在着，但是自己身上的大缺陷也确实存在<sup>4</sup>，并且，它很可能相当程度上阻碍了观看的行为。我对所谓客观心理学中的“纯粹观察”原则表示怀疑，除非我们完全把自己局限于测时器，或局限于测力器及诸如此类的“心理”器械。凭借这种方法，一个人也可以使他自己与实验心理学的巨大成果相抗衡。

但是，在关于自己所得的观察的表现或交流中，个人的误差变得更为突出，更别谈对经验材料的阐释和抽象了！一个观察者必得适应（be adequate to）他的客体，亦即不只是主观地看，也要能客观地看，这一基本要求，在心理学中比在其他任何地方都不可或缺。那种要他只是客观地看待问题的要求完全不值一提，因为那是不可能的。只要他不过于主观地看待问题，那我们就十分满意了。只有当客观事实并不自居它具有普遍有效性，而仅在所讨论的那个客体领域中具有有效性时，主观观察解释与客观事实相符合，才可作为解释的真理性证据。正是某人自己身上的“大缺陷”能使他看到他人身上的“小缺点”。在这种情况下，某人身上的“大缺陷”并不能证明（正如上文已经提到过的那样）他人身上没有“小缺点”。然而，视力的损坏或许容易滋生一种普遍的理论，认为所有的“小缺点”都是“大缺陷”。

重新认识和认真考虑一般知识的主观局限，特别是心理知识的主观局限，对于科学和公允地评价一个不同于观察主体的心理状态的心理来说，是一个基本条件。只有当观察者完全了解了他本人人格的界限和性质时，这一基本条件才算具备。但是，也只有当他在很大程度上使自己摆脱了集体观念和集体情感的强制性影响，并因此而获得了对他自己个性的清晰概念时，他才可能完全了解他自己。

我们越是进一步回溯历史，我们就越是清楚地看到个性泯灭在集体主义的外表之下。而且，如果我们直接追溯到原初人的心理，我们就绝对找不到丝毫个体观念的痕迹。我们发现的只是集体的关系，或“神秘参与”[participation mystique——列维-布留尔（Lévy-Bruhl）语]，而不是个性。集体的态度阻止我们对一种有别于主体心理的心理进行了解和评价，因为具有集体取向的心灵除了借助投射（projection）方式之外，无法以其他任何方



式来进行思考和感觉。我们理解为“个体”概念的东西只是我们在人类心灵和人类文化的历史中相对新近获得的产物。因此，在人类历史的初期，那种至高无上的集体态度几乎完全阻止了对个体差异的客观心理评价，并且阻止对个体心理过程进行科学的客观化思考。正是由于这种心理思维的缺乏，使知识被“心理化”，亦即充斥着被投射的心理。这类显著的例子可以从最初运用哲学观点来解释宇宙的企图中看到。个性的发展以及由此导致的人类心理的分化，与客观科学的非心理化历程同步演进。

以上思考能够解释客观心理学资料的来源为什么这样贫乏，致使从古代流传到我们手上的资料如此之少。古代的四体质（temperaments）<sup>5</sup>，很难说是一种心理类型说，因为这些体质并没有超出心理-生理的外观。但是，材料缺乏并不意味着我们不能从描述心理二元对立的古代文献中去寻找线索。

诺斯替教（Gnostic）哲学建立了三种类型，它们与三种基本的心理功能：思维、情感和感觉相对应。这种哲学中的圣灵（pneumatikoi）与思维相对应，心灵（psychikoi）与情感相对应，物质（hylikoi）与感觉相对应。对心灵的低级评价与诺斯替教的精神相吻合，因为这种宗教精神坚信知识的价值，这正好与基督教相反。基督教爱和信仰的原则则排斥知识。是以在基督教范围内，圣灵主义者位列甚低，因为他们的特异之处只是在于拥有灵知（gnosis）。

当我们考虑到很早以来教会对诺斯替教所展开的漫长而险恶的攻击时，我们就应记起类型的差异来。毫无疑问，在早期基督教占统治地位的实用倾向中，当一个理智者屈从于他的攻击本能而卷入雄辩的论战时，他就很难保持住自己的本色。这种信仰的统治太过于严厉苛刻，丝毫不允许独立的活动。更有甚者，它在确定的理智内容方面显得贫乏无力。它那些足以傲人的、寥寥无几的观念，尽管有极大的实用价值，但对于思想来说都是确切无疑的障碍。理智者比情感型的人更多地受到献身于理智的影响。所以，不难理解，从我们当前的心智的发展来看，诺斯替教派的灵知在心智内容上的巨大优越性，不但没有丧失，其价值反而与日俱增，而在当时，它必定对教会中的理智者具有绝大的吸引力。对他们来说，这实际上便是尘

世的全部诱惑所在。尤其是幻影说 (Docetism) <sup>6</sup>，它竭力争辩基督只拥有一个形同虚设的肉体，他在人世间的整个存在和受难都仅仅是一种形相 (semblance)，这种观点给教会招致了许多麻烦。在争辩中，纯粹的理智成分以牺牲人类情感为代价而取得了支配地位。

或许，从这场针对诺斯替教的争辩中，呈现出两个极有影响的人物，他们不仅作为教会的圣父而且作为人的人格形象。这就是德尔图良 (Tertullian) 和奥利金 (Origen)，他们大约生活于公元二世纪末期。舒尔兹 (Schultz) 是这样论及他们的：

一个有机体几乎可以说是无所不包地吸收养料，并把这些养料与它的本性完全同化起来；而另一个却以同样的固执一再拒绝这些营养，对每一种外部表现都绝对地回绝。因而在本质上是对立的，奥利金把自己与这一边等同起来，德尔图良却与另一边相等同。他们对于诺斯替教的反应不仅带着两种人格和他们生命哲学的特征，而且在精神生活和那时代的宗教倾向中，其反应也从根本上具有诺斯替教观念的意义。<sup>7</sup>

德尔图良于公元160年生于迦太基 (Carthage) 的某个地方。他是个异教徒，大约在三十五岁时变成了基督教教徒，但在这之前，他曾在都市的淫荡生活中放纵过自己。他著述甚丰，从其著述中，他的性格——这正是我们特别感兴趣的——毫不隐讳地表现出来了。他那无可比拟的、高雅的热忱，那热烈、满怀情感的气质以及他对宗教的深刻理解力都显得清晰和非凡。为了一种可接受的真理，他常常陷入狂热，他能十分灵巧地持守单一的观点，他是一个暴躁的、不可匹敌的战斗精灵，一个毫无怜悯心的对手，他只是在看到自己的敌手已被彻底地消灭时才庆贺自己的胜利，他的言词像一柄闪闪发亮的利刃，挥舞起来就像隐含着一股非人的力量。他是罗马天主教会 (Church Latin) 的创始者，该教会延续了一千多年。他创造了早期基督教概念。“假若他抓住了一种观点，他就必然追随至它的每一种结论，就好像有来自地狱的大军在后面追打他似的，即使他早就失理了，即使所有合理的秩序都已毁坏，残缺不全地摆在他面前，他也会不顾一切地继续下去。”<sup>8</sup>他充溢激情的思维是如此的不可改变，以致使他一次次地同自己曾付出心血的重要东西分离开来。因此，他

的道德法则因其严峻性而十分尖刻。苦难的殉道正是他竭力追寻而非躲避的目标；他绝不允许再婚再嫁，并要求女性永远都戴着面纱。实际上，诺斯替教对于思想和认识都充溢着一种激情，但他却带着寸步不让的狂热对它进行猛烈的攻击，并把与之密切相关的哲学和科学都包括进去了。下面这段崇高的告白就被认为出自于他：“因为它违背理性我才相信它。”但是这跟历史事实并不完全相符；他只是说：“上帝之子死了；这之所以可信，是因为它是荒唐的。并且他从坟墓中再次站起来了，这是理所当然的，因为它是是不可能的。”<sup>9</sup>

由于德尔图良心灵的敏锐，看穿了哲学和诺斯替教知识的贫瘠，并不屑一顾地拒绝了它。他援引自己内心世界和内在现实的证据来反对这种知识，在他看来，只有内心的东西才足以信赖。在这些内在现实的形成和发展过程中，他成了那些仍然蕴涵于现代天主教体系之中的抽象概念的创造者。对他来说，非理性的内在现实具有一种基本的动力本质；那就是他的原则，他面对世界、面对集体效应，或面对理性的科学和哲学的根据。下面是我对他的原话的翻译：

我召唤一个新的证据，一个比任何刻写的碑文更广为人知，比任何生命体系更值得讨论，比任何发布的公告更为流传，比整个人类更伟大，然而又构成整个人类的证据。让我们靠近这一证据吧！啊，我的灵魂，假如你是某种神圣和永恒的东西，就正如许多哲学家所相信的那样——你几乎找不到立足之地——或许你终有一死而不完全是神圣的，确如伊壁鸠鲁（Epicurus）<sup>10</sup>所独自争辩的那样——那么你更难有生存的余地——无论你是从天而降还是生于尘世，无论你是由数字还是由原子组成，无论你是从有史以来就依附于肉体还是随后才灌注进去的；你到底是从什么物质萌生出来的，你是如何使得人们成为现在这个样子的，也就是说是如何使他们成为善于感觉和认识的合乎理性的存在的。但是，哦，灵魂，我不会赞誉你在学校里受过训练，对图书馆了如指掌，并在阿提卡（Attica）<sup>11</sup>的高等学府和圆柱大厅里耳濡目染、吸取过高雅养料的圣人贤士。哦，不，灵魂！我说你只是不可思议的无知，没有受过教育，无比的笨拙和幼稚，正如那些除了拥有你之外什么也没有的人一样，我说你甚至是来自市

井胡同、来自街头巷尾、来自工棚作坊的贱民。我需要的正是你的无知。<sup>12</sup>

德尔图良在牺牲理智的过程中所造成的自我伤害使他毫无保留地认可非理性的内在现实，此即他信仰的真正基石。他从自己的内心感觉到了宗教过程的必要性，并在“灵魂天性上是基督徒”（*anima naturaliter christiana*）这一无可比拟的公式中纯粹地抓住了这种感觉。由于怀着牺牲理智的理想，哲学、科学以及诺斯替教对他来说都没有什么更深刻的意义了。在他生命的后期，我所描绘过的那些性质就越发明显地表现出来了。当教会被迫对群众作出越来越多的妥协时，他奋起反抗，尔后就变成了弗里几亚<sup>13</sup>先知蒙塔尼斯（Montanus）的追随者。这位先知是一个癫狂的人，他体现了全盘否定这个世界和彻底精神化的原则。德尔图良从此开始在一些激烈的小册子中攻击教皇卡利克斯图斯一世（Pope Calixtus I）的政策，再加上他的蒙塔尼斯主义，使他多少有些游离于教会之外。据圣奥古斯丁（St. Augustine）<sup>14</sup>记载，他后来又摒弃了蒙塔尼斯主义而建立了他自己的教派。

德尔图良是内倾思维在古代的代表人物。他深思熟虑地、敏锐地发展起来的理智明显遭到了感性的威胁。我们称之为基督徒式的心理发展过程致使他作出了巨大的牺牲，使他失去了最有价值的功能——包含于上帝之子伟大而典范的牺牲象征中的神话观念。他最有价值的器官是理智，以及由此产生的清晰的洞察力。由于牺牲理智，纯理智的发展道路被封死了，这就迫使他把他灵魂中的非理性原动力（*dynamism*）作为他存在的根据。诺斯替教的理智，作为灵魂动力现象所赋予的特有的理性标志，在他看来都令人讨厌，因为那正是他为了认可情感原则而不得不放弃的东西。

在奥利金身上，我们可以发现与德尔图良截然相反的东西。奥利金大约于公元185年生于亚历山大港（Alexandria）<sup>15</sup>，他的父亲是一个基督教殉道者。他本人在一种独特的精神氛围中长大成人，在那里东西方思想荟萃一炉，争奇斗妍。带着强烈的求知欲，他如饥似渴地吸收一切有价值的知识，当时亚历山大港名人云集，有识之士鱼贯而来，这为他提供了学习新知识的良好机会，无论是基督徒、犹太人、希腊人还是埃及人，对他们的观点他



都一一接受。他从在宗教传道士开办的学校里担任一名教师而开始崭露头角。普罗提诺 (Plotinus) <sup>16</sup> 的学生、异教哲学家波菲里乌斯 (Porphyrius) 曾谈到过他：“他的外在生活好像一个基督徒似的，与法律格格不入；但他对物质和神祇的看法却是希腊式的，他用希腊观念来代替那些外来的神话。”<sup>17</sup>

早在公元211年前，他的自我阉割就发生了；我们虽可猜测他这一举动的内在动机，但从历史的角度看，却是我们难以知悉的。作为个人，他影响巨大，有着迷人的言词。他周围常聚集着大群的学生，在他言行的大批抄录本中，他们聚精会神地记下了从这位可敬的老师口中流出的连珠妙语。作为著作家，他异乎寻常地多产，又是一位伟大的教师。在安条克 (Antioch) <sup>18</sup>，他甚至给皇帝的母亲玛玛耶 (Mammaea) 举办神学讲座。在凯撒利亚 (Caesarea)，他是一个流派的首领。他的授课由于他云游四方而时有中断。他学识极其渊博，具有从一般事物中观察到深奥含义的惊人能力。他搜集到了古老的《圣经》手稿，使他在《圣经》文本的评论上有着特殊的功绩。“他是一个伟大的学者，确实是古代教会中唯一真正的学者”，哈纳克 (Harnack) 这样评价他。与德尔图良截然相反，奥利金并不把诺斯替教的影响拒之门外；事实上他甚至把它的一些较为激进的东西经过弱化处理后引入到基督教会的内部来：这至少是他的目的。确实，根据他的思想和基本观点来判断，他本人几乎可以说是一个基督教的诺斯替教徒，至于他在信仰和知识方面的立场，哈纳克用以下颇具心理学意义的语句作了描述：

《圣经》对两者（即信仰和知识）都是必不可少的：信仰者从中接受他们所需要的事实和圣训，而学者则从中阐释思想并获得引导他们去沉思和热爱上帝的力量——由此所有物质的东西似乎都透过精神的阐释（比喻的注解，《圣经》诠释学）而被铸入观念的宇宙中，最后一切都在此“提升”之中被超越，被当作永远进升的阶石，于是所保留的只是：上帝所创造的造物的灵魂与上帝之间那种幸福和永恒的关系[即爱和显圣 (amor et visio) ]。 <sup>19</sup>

奥利金的神学与德尔图良的神学的本质区别是哲学性的；奥利金的神学完全地被嵌进了新柏拉图派哲学的框架中。在奥利金身上，一方面是希腊哲学和诺斯替教的世

界，另一方面是基督教的观念世界，两者平和协调地融为一体。但是，他大胆睿智的宽忍精神和公正的胸怀，使奥利金遭到教会的强烈谴责。当然，最后的谴责发生在他死后，之前奥利金已是一个白发老翁，在很长一段时间里他一直遭受德西乌斯（Decius）<sup>20</sup>的迫害，迫害和折磨使他不久就溘然长逝了。公元399年教皇阿纳斯塔修斯（Anastasius）一世正式宣布对他的谴责，543年，他的异端邪说在由查士丁尼（Justinian）<sup>21</sup>召开的宗教会议上遭到咒骂，后来的诸次会议确认了这一审判。

奥利金是外倾型的古代范例。他的基本取向是朝向客体的；这在他对客观事实及其状况下所进行的慎思明辨中清楚地表现出来，而且他那条至高无上的原则——“爱 and 神灵显圣”（amor et visio Dei）——也显示了这一点。基督教的发展过程在奥利金身上展示了一个立足于与客体间的关系的类型；这种关系总是在性欲中象征性地表达出来，同时它也说明了为何在今天会有某些理论把所有的心理基本功能都还原为性欲。因此，阉割就是牺牲最有价值的功能的充分表现。十分典型的是，德尔图良表现出理智的牺牲，而奥利金则导致了阳物的牺牲（sacrificium phalli），因为基督教的整个过程要求完全禁止对客体产生感官性联系，换句话说，它要求人们牺牲迄今为止最有价值的功能、最珍爱的财富、强烈的本能。从生物学角度看，这类牺牲常被用来服务于驯化的目的；但从心理学上看，它却为通过解除旧的束缚而得以发展新的可能性开启了大门。

德尔图良之牺牲理智，是因为它强有力地把他与世俗的一切紧紧束缚起来。他之所以攻击诺斯替教，是因为在他看来，它代表了走向理智的歧途，而且同时包含着肉欲。与此相应，我们在现实中确实发现诺斯替教正分为两个派别：一派竭力追求超越所有限制的精神性，另一派则迷失在伦理的无政府主义之中，迷失在绝对的放浪形骸之中，无论这种放浪是多么恶劣多么严重，也无丝毫的收敛。我们必须明确地把节欲派（Encratites）与反秩序法律派（Antitactae或Antinomians）这两者区分出来，后者为服从某些教义、遵循所谓信条而刻意犯罪，毫无节制地放纵自己。尼科拉斯式人物（Nicolaitans）、古雅典执政官（Archontics）等，都属于这后一流派，被恰当地称为

Borborians。雅典执政官的例子表明了明显的对立是如何紧密地相依共存的，因为同一个宗派分为节欲派与反秩序法律派，而两者都能符合逻辑地且一贯地追求其目标。如果有谁想知道将唯理智论推向极端，并且大规模施行其伦理的后果怎样，那么只要他研究一下诺斯替教的道德史就行了。他将完全理解理智牺牲是怎么一回事。这些人在实践上也是前后一贯的，并在生活中一意践行他们疯狂的观念，甚至达到荒唐的程度。

由于自残，奥利金牺牲了他尘世的感官快乐。很明显，对他来说，与其说理智是一种特殊的危险，不如说是使他迷恋于客体的情感和感觉。通过阉割，他使自己摆脱了与诺斯替教相联系的肉欲；这样就使他自己能无所畏惧地沉浸于诺斯替教的思想之中。相反，德尔图良则通过牺牲理智而与诺斯替教分道扬镳了，但他却因此而达到了我们在奥利金身上没有发现的宗教情感的深度。“在某一方面他高于奥利金”，舒尔兹（Schultz）说，“因为在他灵魂的最深处，他总是以生命来践履他说的每一句话；他与奥利金不同的是，使他深受感动的东西并不是理性，而是心灵。但在另一方面，他又远远落后于奥利金，因为作为一个最富于激情的思想家，他已濒临全然拒绝知识的边缘，他对诺斯替教的攻击完全等于否定了人类的思想。”<sup>22</sup>

在基督教历程中，我们已看到最初的类型怎样在实际中被倒置过来：德尔图良本是个深刻的思想家，却变成了富于情感的人；而奥利金则变成了一个完全沉浸于理性的学者。当然，从逻辑上看，要把事情的这种状况反过来说，德尔图良一直是个情感的人，奥利金是个理性的人，倒是相当容易的。然而，类型的差异并没有因此而消失，而是像先前一样依然存在；此外，这样也并未能解释，德尔图良如何从理智中看见了自己最危险的方面，奥利金如何从性欲中看见了自己最危险的方面。这种情况到底是怎么发生的呢？我们可以说，经由讨论的方式从他们生命的最终命运中所显示的结论是，他们俩都被蒙骗了。果真如此的话，那么我们就必须推定，他们俩都只是牺牲了不太重要的东西，与命运做了不当的交易。这种观点的有效性在原则上当然是应该被认可的。在原始人当中不是也有这种狡猾的家伙吗，他们胳膊下夹着一只黑母鸡，然后走近他的崇拜偶像说：“看，这就是供给您的牺牲，一头漂亮

的黑猪。”虽然一般人在这一贬低某些崇高对象的过程中会感到无可置疑的快慰，但我却认为这种贬斥性的解释方法并非在所有情况下都是正确的，即使它看起来似乎非常合乎“生物学”的观点。在精神领域中，就我们所知道的关于这两位伟大人物的个人经历而言，我们必须说他们的整体性格都是这样的真诚，以致他们对基督教的皈依绝不是一种欺诈行为，亦非纯粹的虚伪，而是既具现实性又有真实性的。

假如我们借此机会尝试把握这种天性的本能过程的分裂——即基督徒作出牺牲的过程的显现——的心理学含义的话，那么我们就不会步入歧途了。从以上所述可以推知，皈依同时意味着向另一态度的过渡。同时也使我们明白，导致皈依的强烈动机来自何处，德尔图良的称灵魂为“天性上就是基督徒”到底有多大的正确性。正与天性中的其他每一种东西一样，本能的自然过程也是依循最小阻抗的原则。某些人在这方面天赋独厚，而另一些人却在另一方面聪颖过人；或者根据父母和环境的特征，对童年早期环境的适应有一些相对地要求更多的抑制和内省，有一些则相对地要求更多的同情和参与。因此具有某种偏向的态度就自动地形成了，并导致了不同的类型。既然每一个人作为一个相对稳定的存在，都拥有所有基本的心理功能，那么想要充分地适应的话，在心理上，他就必须一视同仁地运用这些功能。由于必然存在一种能解释为什么会有多种不同心理适应方式的理由：显然，仅仅从一个方面是无法解释这种现象的，因为，举例来说，当客体纯粹被思考或纯粹被感觉时，它似乎只能获得部分地理解。单一的（“类型化的”）态度只会导致心理适应的缺陷，这种缺陷在生命的历程中不断地积累起来，适应的紊乱就在此出现了，它迫使主体走向补偿作用。但是补偿只能借助消除（牺牲）迄今为止的片面的态度才能获得。这便导致能量的暂时聚积，尔后流向过去不曾被有意识地使用的一些渠道，这些渠道早就无意识地存在着。于是，适应的缺陷便能有效地解释皈依过程的原因，它在主体上被感觉为模糊的不满足感。这类情形在我们时代的转折中到处弥漫，整个人类都面临惊人的救赎需求，而且，救赎需求使古罗马的每一种可能的和不可能狂热崇拜都前所未有地清楚显示出来了。再者，那些并不缺乏理论依据的“生命的完满存在”的代表人物，虽然对“生物学”一无所知，但是却也



能借助建立在当时科学基础上的类似论据来为自己辩护。从他们身上绝对不能够推断出为什么人类竟处于如此贫乏的状况，与我们当今的科学相比，只有那时的因果论才较少地受到限制；他们的“寻觅过去”远远超越了孩提时代而达到宇宙的发生论根源上去了，他们设计出许多暗示古老蛮荒时代的种种事件的体系，并把它们当作人类遭受巨大不幸的根源。

德尔图良和奥利金所施行的牺牲是十分偏激的——对我们来说确实太过于偏激了——但是却同那个时代的精神相吻合，在那时，这种精神完全是具体化的。因此，诺斯替教徒把他们的灵论视为绝对真实的，至少与现实直接相关，就德尔图良来说，他的情感的现实性是客观有效的。诺斯替教把主观态度转变的内在知觉过程投射为一种宇宙发生系统的形式，并对其心理形象的真实性的深信不疑。

在我的《无意识心理学》（Psychology of the Unconscious）（英译本1916年；1952年再版更名为Symbols of Transformation）一书中，我把全部问题都归结为欲力（libido）在基督教教徒心理过程中的流量问题，我认为欲力分为两部分，一部分直接地与另一部分相冲突。我的这种解释主要依据心理态度的单一性，这种单一性往往如此极端，致使来自无意识的补偿作用变得极为迫切。无意识内容在补偿作用方面的爆发，正是在基督教早期的诺斯替教运动中显得尤为清晰。基督教本身意味着古代文化价值的毁灭和牺牲，即古典态度的衰亡。至于目前的问题，无论我们是谈论今天的时代还是二千年前的那个时代，都很难说两者之间有什么重大的区别。

## 第二节 古代教会的神学论争

很有可能，在早期基督教会的论争中，类型的差异也出现在那些宗派和异端邪说的历史中。那些大致等同于原初基督徒的艾比翁尼特（Ebionites）<sup>23</sup>或犹太基督徒，他们坚信唯独基督有人性，把他看成是玛利亚（Mary）和约瑟（Joseph）的儿子，他的圣职仪式只是后来通过圣灵才获得的。因此，艾比翁尼特在这一点上与幻影说者（Docetists）正相反。对立的结果导致了长时间的论争。大约于公元320年，在异端阿里乌斯（Arius）<sup>24</sup>那里，冲突又以新的形式再度出现——尽管教义方面的冲突已经淡化，但实际上却对教会政治产生了巨大的影响。阿里乌斯竭力否定正统教会提出的信条：（基督）与圣父同体。当我们更确切地考察关于圣体同一说（homoousia）与圣体类似说（homoiousia）之间（即基督与上帝的完全同一与实体相似的对立）阿莱亚斯式巨大争辩的历史时，我们就会明了圣体类似说教义明确地着重于感官和人类可知觉的方面，它与圣体同一说教义纯粹概念的和抽象的观点形成鲜明对照。同样，我们也会明了，单一性灵论者（Monophysites，他们认为基督的本质是绝对单一的）对乔尔斯登会议（the Council of Chalcedon）<sup>25</sup>的双重性灵论信条（Dyophysite，他们认为基督具有不可分割的二重性，即他的人性 and 神性在肉体上结合起来了）的反对再次表明，抽象的和非想像的观点与双重性灵论者感性的和自然的观点之间的对立。

这样，对于我们来说，以下事实变得极为清晰：完全像出现在单一性灵论者中的争论一样，在阿里乌斯运动中，尽管原初的构想者认为教义的微言大义是问题的主要争议所在，但是广大的群众却并未参与争论。在那个时代，即便如此精深玄妙的问题也没有任何驱动群众的力量，群众只是受到了与神学观点完全无关的政治权力的鼓噪。如果在这里类型的差异确实具有什么意义的话，那也只是因为它以一些标语口号给群众的粗野本能贴金罢了。但是这绝不能掩盖这样的事实，对于那些引发论争的人来说，圣体同一说与圣体类似说都是极为严肃的论争，因为无论从历史的角度还是从心理学的角度来看，这里所隐含的，其实是艾比翁尼特和幻影说的教义：前者主张基督纯

粹是人性的，只有相对的（“外显的”）神性；后者则主张基督纯粹是神性的，只有外显的肉身性。在此含义中，更隐含着巨大的心理分裂。一种立场认为绝对的价值和重要性存在于感官知觉中，在那里，主体虽然并不总是人类和个人，但无论如何都总是一种投射出来的人类感觉；而另一种立场却认为主要价值在于抽象的和超越人类之外的东西，主体即是功能；换句话说，主要价值在自然的客观过程中，它的运作是由超出人类感觉之外的客观规律所决定的，它反过来是人类感觉的实际基础。假如人可以被如此看待的话，前一种观点偏向于功能-情结而忽视了功能；后一种观点则因偏向于功能而忽视了不可或缺的主体的人。两种观点都在相互地否定对方的主要价值。每一种观点的代表人物越是坚决地认同自己的观点，他们就越是猛烈地进行相互的倾轧，或许他们各自都带着最大的愿望，把自己的观点强加于他人而彻底摧毁对方的主要价值。

类型对立的另一方面在5世纪初的伯拉纠论争<sup>26</sup>中显示出来。人即使受过洗礼也不能避免罪恶，德尔图良所深切感受到的这一体验在圣奥古斯丁那里——他在许多方面跟德尔图良并无不同——变成了完全带有悲观主义色彩的原罪观念，原罪的本质就在于从亚当（Adam）那里遗传下来的强烈贪淫欲（concupiscence）<sup>27</sup>。根据圣奥古斯丁的观点，与原罪相对的是上帝赋予人的赎罪的恩典，以及上帝所授任掌管拯救手段的教会组织的设置。在此观念中，人的价值被置于非常低贱的地位。人确实不算什么东西，只不过一种遭到遗弃的可怜的受造物而已，除非通过教会的中介，即通过唯一的拯救手段，变成一个分享神的恩赐的人，否则他无论如何都还是会被交付给魔鬼。这样不仅他作为人的价值而且他的道德自由和自我决断都被粉碎了；结果，教会的价值和重要性作为一种观念被极大地提高了，从而与奥古斯丁在《上帝之城》（Civitas Dei）一书中所阐明的纲领相吻合。

原罪观念尽管不断变换花样，但它却令人深感窒息，于是，在此压抑下出现了要求获得人的自由及人的道德价值的情感；乃是绝不愿意忍受长期压抑的情感，无论这种压抑的检查是多么的周密，其逻辑是多么的严密。英国僧侣伯拉纠（Pelagius）及他的学生喀利斯修斯（Celestius）就是这种人的价值情感的正当要求的热情倡导者。他们的

教义建立在以人的道德自由作为既定事实的基础上。颇具意味的是，在伯拉纠的观点和双重性灵论观点之间存在着心理的血缘关系，因为遭受迫害的伯拉纠派信徒在君士坦丁堡的大主教，即聂斯托里（Nestorius）那里找到了避难所。聂斯托里主要强调基督两种本性的分离，从而与西里尔派（Cyrillian）强调的作为神-人（God-man）的基督所具有的肉身单一性形成鲜明对比。聂斯托里确实不希望玛利亚被人们理解为“上帝之母”，而是“基督之母”。他甚至还不无理由地认为，视玛利亚为上帝之母这种观念，乃是异端邪说。由于他的努力，形成了聂斯托里派的争辩，争辩最后随着聂斯托里教会的衰亡而销声匿迹。

### 第三节 化体说的论争

由于巨大的政治骚乱、罗马帝国的倾覆和古代文明的衰落，各教派之间的争论也同样日薄西山，逐渐归于沉寂了。但是，数世纪之后，当局势再度稳定时，心理的各种差异也再次出现，它们开始只是暂时性的，但随着文明的不断发展而变得越来越显著。虽然那些曾在古代教会中喧嚣鼎沸的问题已经不复存在；新的形式又已经出现，但是，在这些形式下却掩盖着相同的心理问题。

大约在9世纪中叶，拉德柏提斯（Paschasius Radbertus）院长在圣餐礼（Holy Communion）上发布了一篇文章，文章中提出了他的化体说（transubstantiation）理论，该说把圣餐礼中的酒和神圣的薄脆饼看成是基督的鲜血和肉体。正如我们所熟知的那样，这一观点后来发展成一条教规，据此教规，基督化体的过程是“在真理上、在现实上、在实体上”（in truth, in reality, in substance）完成的；尽管“偶然物”（accidentals）——嘴里的面包和酒——仍然保持它们的外观，但实质上它们却被当作了基督的圣体和圣血。为了反对这一极端的具体化象征，与拉德柏提斯院长同在一个修道院的另一僧侣拉特兰努（Ratramnus），大胆地提出了一种对立的意见。但是，拉德柏提斯却发现埃里金纳（Scotus Erigena）<sup>28</sup>是一个更难对付的敌手，他是中世纪早期的伟大哲学家和敢作敢为的思想家；正如赫斯（Hase）在他的《基督教教会史》一书中所指出的，他在他那时代如此卓尔不群地高高耸立，以致经历数个世纪之后教会内部才敢对他进行诅咒和谴责。作为马尔姆斯伯雷（Malmesbury）修道院院长，约在889年，埃里金纳被本院僧侣杀害。在埃里金纳看来，真正的哲学就是真正的宗教，他并不是一个对任何权威都“立即接受”的盲目追随者，因为他与那个时代的绝大多数人不一样，他能进行自己的思考。他把理性置于权威之上，这或许是非常不合时宜的，但这样却确保了几世纪后人们对他的认识。甚至对于那些人们认为无可非议的教会神父们，他也觉得只有当他们的著作中包含了人类理性的宝藏时，才可能是权威人士。因此，他确信，领圣餐礼不过是对耶稣与他的使徒们举行最后的晚餐的一种纪念形式而已，更进一步说，这种观点是每个时代中具有理性的人都能接受的。虽然他的思想是明晰的，对人们来说也简明

易懂，其中丝毫也没有要诋毁神圣典礼的含义和价值的意图，但埃里金纳却与他那个时代的精神毫无共同之处，与他周围世界的各种愿望格格不入；毫无疑问，这种情形可从他被本修道院的同僚出卖和杀害中看到。由于他能够进行理性的思考，所以他四处碰壁，难以获得成功；相反，成功却降临在拉德柏提斯身上，可以肯定，这位荣幸的院长根本就不会思考，但他却会把象征性的东西“转化为圣体”，使其变得粗俗而诉诸感官；这样，他就明显地与那个时代的精神合拍，因为当时所刻意追求的正是宗教体验的具体化。

在此宗教辩论中，我们可轻而易举地看到我们先前讨论中所遇到的那些基本因素，即厌恶与具体事物接触的抽象观点和朝向客体的具体观点。

我们无须用理性的观点来对拉德柏提斯和他的成就作出片面的、贬责的判断。尽管在现代人看来他的教条显得荒谬绝伦，但我们却绝不能误入歧途，由此把它看作一种在历史上毫无价值的东西。毋庸置疑，它是集人类谬误之大成的样板，但它的毫无价值却并非从一开始就能被判定；在作判定之前，我们必须仔细考查该教条在过去几百年的宗教生活中到底起了怎样的作用，我们现时代又在哪些地方仍然还在间接沿袭它的影响。我们确实不能忽视它，例如，很明显，在此奇迹般的现实（基督化体）中，它确是一种要求从纯粹的感官感知中释放心理过程的信仰，而释放不可能不对心理过程本身产生影响。对思维的定向当感性占据了太高的域限值时是绝对不可能进行的。因为感性的域限值过高，它就会不断地侵入心理内容，并在那里扰乱和破坏主要建立在排除不相容心理因素基础上的定向于思维的功能。立足于这一基本思考，那些不仅从这样的观点而且从纯粹投机取巧的和生物学的观点，来证明其自身价值的宗教仪式和宗教教条的实际重要性便立刻显示出来了，更别说从教义的信仰所控制的个体中所产生出来的直接而特有的宗教印象了。当我们高度评价埃里金纳时，我们就越是不能蔑视拉德柏提斯的成就。不过，我们可以从此事例中知道，内倾型思维与外倾型思维是无法进行比较的，因为就它们的决定因素而言，两种思维形式实质上是完全不同的。我们或许可以这样说：内倾型思维



是理性的，而外倾型思维却是程序式的（programmatic）。

以上论述——这是我所要特别强调的——并没有自认要对这两位神学家的个体心理作出决定性判断。我们对埃里金纳个人的了解非常不够，并不足以使我们对他的类型作出明确的诊断。据我们所掌握的一点材料，把他说成内倾型较为合适。至于拉德柏提斯，我们所知道的几乎等于零。我们只知道他的论说与常人的思维背道而驰，但是他却以确切的情感的逻辑预言了他的时代将接受并切合于此时代的东西。这倒是有利于我们把他看作外倾型。然而，由于我们的认识并不充分，我们暂且无法对这两种人格作出判断，尤其是对拉德柏提斯，情况很可能完全不是这样。他很可能是个内倾型，只是他的智力水平无法超出他时代的一般程度，他的逻辑又太缺乏原创性，以致使他只能从教会神父文章的现成题旨中引导出那种显而易见的结论。反之亦然，埃里金纳也可能是个外倾型，如果可以证实他生活这样的环境中，处处以常识为其特色，并且认为只有合乎常识的主张才是恰当的和他们想要的话。当然，我们并没有找到埃里金纳这方面的证据。另一方面，我们知道那个时代对于宗教奇迹的真实性寄予了多么巨大的希望。就此时代的特征来说，埃里金纳过于显得冷酷和僵化，而拉德柏提斯的主张，则给人以提振生命的感觉，把每个人所渴望的东西具体化了。

## 第四节 唯名论和唯实论

9世纪关于圣餐礼的争辩只不过是一种更大的冲突的开端，这种冲突好几个世纪以来区分着人们的思维并产生了无可估量的后果。这就是唯名论（nominalism）与唯实论（realism）之间的对立。人们通常把唯名论理解为一个流派，它主张所谓的共相（universals），即一般的或普遍的概念如美、善、动物、人等等，它们都并不是什么实在的东西而只是一些名称或一些语词罢了，用戏谑的话来讲，只不过是一种声息（flatus vocis）。法朗士（Anatole France）<sup>29</sup>曾说过：“思维是什么？人怎样进行思考？我们用词来思考；词是感性的，把我们带回到自然中。这就是思维！一个形而上学家用以建构他的世界体系的东西，除了一些经过修饰的猴子和狗的叫声外，别无他物。”<sup>30</sup>这是极端的唯名论；当尼采把理性当作“言词的形而上学”时就是如此。

相反，唯实论却断言共相是一种先于事物的存在，认为普遍性概念本身依柏拉图所说的观念的方式而存在。不管其与教会的联系如何，唯名论是一种怀疑论思潮，它否认具有抽象特征的独立的存在形式。它是一种寓身于刻板的教条主义中的科学怀疑论。它的现实概念必然与对事物的感觉现实相吻合；事物的个别性体现了与抽象观念相对应的现实性。相反，严格的唯实论却把现实的重心转移到抽象物，回到观念和共相那里，将它们置于事物之先。

### 一、古代的共相问题

正如我们论及柏拉图理念学说所表明的那样，我们正在讨论一个非常古老的冲突。柏拉图的某些十分刻薄的言论如“灰白胡须、迂腐过时的学者”与“精神贫乏者”，实际上暗指犬儒学派（Cynics）和麦加拉学派（Megarians）这两个关联的哲学流派的代表人物，他们与柏拉图的精神互相格。前一流派的代表人物是安提斯泰尼（Antisthenes）<sup>31</sup>，尽管他与苏格拉底学派的精神氛围相去并不远，而且还是色诺芬（Xenophon）<sup>32</sup>的朋友，但他却依然公开地对柏拉图美妙的理念世界怀着敌意。他甚至写了一本攻击柏拉图的小册子，以人身侮辱的方法把柏拉图的名字写成 Σάθων，这个字的含义是男孩或男人，但却是指男孩或男



人的性的方面，因为这个希腊字源于σάθωv，即阴茎；这样，安提斯泰尼用由来已久的投射方式，微妙地向我们暗示了他对柏拉图怀恨的缘由。正如我们所看到的那样，对于基督徒奥利金来说，这也是他要自我阉割的主要缘由，是他通过自我阉割所要竭力加以控制的妖魔，这样他就能毫无阻碍地进入到那盛饰的观念世界中去。但安提斯泰尼是一个前基督教的异教徒，从最原初的年代以来，阳具这一被公认的象征所代表的东西，即感官的愉悦，是他衷心感到兴趣的——不单是他这样，我们知道整个犬儒学派都是如此，这一学派反复强调的主旨是：回归天性！使安提斯泰尼将具体情感和具体感觉推向显要位置的原因是多方面的，最主要的他是一个无产者，这就直接形成了他的嫉妒性格。他并不是一个血统纯正的希腊人；他居住在希腊的外围。他的教学活动在雅典城门外进行。在那里终生致力于研究无产者的行为，他们是犬儒派哲学的典范。确切地说，整个犬儒学派都是由无产者或至少是由一些边缘人组成，这些人本身就是对传统价值的一种破坏性批判。

安提斯泰尼去世后，该学派的另一个最杰出代表人物是第欧根尼（Diogenes，公元前412—323年），他给自己授予了“犬”（Κ?ων）的称号，他的坟墓上装饰着Parian岛白色大理石所刻成的犬。尽管他对人类充满了温情的爱，他的整个天性都散发着人类理解力的光辉，但是他仍然毫不留情地讽刺了他同时代人所奉若神明的一切。他嘲笑那些在剧场里看到舞台上的堤厄斯忒斯（Thyestes）准备吃人肉点心<sup>33</sup>，或看到俄狄浦斯的乱伦悲剧时心中充满了恐惧的观众；嗜食人肉并非如此可怕，因为人肉与别的肉并无特别的不同，乱伦的灾厄也绝不意味着如此严重的罪恶，正如我们的家禽牲畜再明白不过地给我们的启示那样。从各方面看，麦加拉学派与犬儒学派紧密相连。麦加拉不正是雅典人的失败的对手吗？该学派在开始时是春风得意，前程似锦，那时，由于在西西里（Cicily）的拜占庭和希伯来的麦加拉学派的建立而达到了顶峰，但从那以后，内部的争论爆发了，麦加拉很快就在争论中耗尽了精力，从此一蹶不振，在每一个方面都被雅典人遥遥领先了。雅典人常把粗鄙的农夫们的机智称为“麦加拉式戏谑”，这是一种被打败的民族从母亲那里遗传下来的嫉妒，从此嫉妒中，可以解释不少麦加拉哲学的特征。像犬

儒学派一样，这种哲学是十足的唯名论，与柏拉图思想观念的唯实论正相反对。

麦加拉的信徒斯蒂朋（Stilpon）是该学派的举足轻重的代表人物，我们必谈到关于他的一件很有特色的轶事：有一天斯蒂朋来雅典，在雅典的护城上看到了菲狄亚斯（Phidias，公元前5世纪的希腊雕刻家）雕塑的巧夺天工的智慧女神雅典娜（Pallas Athene）。作为虔诚的麦加拉信徒，他认为这并不是宙斯的女儿，而是菲狄亚斯的女儿。从此戏谑中，全部麦加拉式思维都显露无遗，因为斯蒂朋常谓一般性概念并没有真实性或客观有效性。因此，当我们谈及全称的“人”时，其实没有谈及任何人，因为这既不是指这个也不是指那个个人。普鲁塔克（Plutarch，46—120，希腊传记作家）认为下面这句话出自于他，“一事物丝毫不能断言另一事物的性质”<sup>34</sup>。安提斯泰尼的教诲也与此十分相似。这一思维陈述类型最古老的代表似乎要算拉姆尼斯的安蒂芬（Antiphon of Rhamnos），一个与苏格拉底同时代的雄辩术教师，从他那里流传下来的一句话源远流长：“一个知觉到某修长物体的人，既不能用他的眼睛看到这个长度，也不能用他的心灵辨认这个长度。”<sup>35</sup>该陈述直接导致了对一般性概念的实体性的否定。自然，柏拉图理念的整个地位都被这种思维类型所松动，因为在柏拉图看来，恰恰是理念才具有永恒不变的有效性，而“现实的”和“多”则只是观念瞬间的反映。相反，犬儒-麦加拉派的批评却从现实的观点出发，把一般性概念解释为纯粹的诡辩和描述性名称，它们丝毫不具有实体性，而把重点放在个别事物上。

这种明显的和根本的对立被龚帕兹（Gomperz）简单地理解为属性（inherency）和述词（predication）的问题。例如，当我们谈到“热”和“冷”，我们谈的是“热”和“冷”的东西，对这些东西来说，“热”和“冷”是它们的属性、述词，或判断（assertions）。判断指涉的是某些被知觉到的和实际存在着的東西，亦即热的和冷的物体。从大量类似的例子中，可以抽象出“热”和“冷”的概念，我们在思维中可将这些概念立刻再次联系到某些具体和实物般的东西上去，因而对我们来说，“热”和“冷”等概念便成为实物般的东西，这是由于在抽象过程中仍然保留有感官知觉的缘故。我们要想从抽象物中去除其“实物

性”是极其困难的，因为对每一个抽象物而言其所抽象的实物都是如影随形的。在这个意义上，述词的实物性实际上便是一种先天的东西。如果我们现在进一步转到更为高级的一般概念“温度”上来，那么它的实物性对我们来说仍然是可以立即知觉的，尽管它在感官上的明确性有所减弱，但却还是保有所有感官知觉所拥有的那种可表现性（representability）的特质。如果我们再上升到一个更高级的一般概念，即能量，那么其实物性的特征就完全消失了，并且在某种程度上，其可表现性的特质也随之而去。在这一点上，关于能量的“本质”的分歧就出现了：能量是一个纯粹的抽象概念，还是某种现实存在的东西呢？可以肯定，当今那些博学的唯名论者完全相信，“能量”不过是一个名称，一个我们精神计量的“筹码”（counter）罢了；不过，尽管如此，我们日常生活谈话中的“能量”仍然被看作似乎是某种实物般的东西；这样，从知识论的观点来看，就不断在人们的头脑中撒下了最大困惑的种子。

纯粹概念这种实物般的性质自然渗透到抽象过程中，带来述词或抽象观念的“现实性”，它并非人为的产物，也并非独断地将概念实体化（hypostatizing），而是本质上必然的。因为实际情况并不是抽象观念被独断地实体化，并移植到一个同样人为的超验世界去；实际的历史过程正好与此相反。例如，在原始人那里，映像（imago）或者说感官色觉心理的反映，是如此强烈和富于感官色彩，以致当一种自发的记忆-意象再现时，有时甚至具有幻觉的性质。因此，当其已去世的母亲的记忆-意象突然再现于一个原始人的头脑里时，他会仿佛看到和听到了她的鬼魂。我们只是“想到”死去的亲人，但原始人却知觉到了他们，这正是由于他的心理意象的感官性非同寻常所造成的。这就可以解释原始人对鬼魂的信仰；所谓鬼魂就是我们可以简单地称为“思想”的东西。当原始人在“思想”时，实际上他所拥有的只是灵视，灵视的现实性是如此强大，以致使他经常误把心理的当成现实的。鲍威尔（Powell）说：“在原始人的思维中最原初和最基本的混淆便是主观与客观的混淆。”<sup>36</sup>斯宾塞（Spencer）和吉伦（Gillen）也观察道：“一个野蛮人在梦中所体验到的东西，在他自己看来，跟他在醒着时所看见的东西同样真实。”<sup>37</sup>我本人对非洲黑人的心理所作的研究完全与上述发现相吻合。对精灵的信仰，乃是源自于心理的唯实论以及意象相对于感官



知觉所具有的自主性，而非产生于原始人对于解释的任何需要，因为这只不过是欧洲人加在他们头上的。对于原始人来讲，思维乃是灵视性的和听觉性的——因此它也具有启示 (revelation) 的特性。由此，巫师，即灵视者，就是原始部落中的思想家，他造成了精灵和诸神的显现。这就是思维的魔性作用的根源；由于它是现实性的，所以跟行动是一样的。同样，作为思想外覆物 (the outer covering) 的字词也具有“现实的”效果，因为它唤起了“现实”的记忆-意象。原始人的迷信使我们惊诧不已，这只是因为我们极成功地消除了心理意象的非感官性；换句话说，我们已经学会了抽象地思考，当然，还总是带有上面所提及的局限性。然而，任何从事分析心理学的人都知道，即便对“有教养的”欧洲病患者来说，也必须经常提醒他注意，这是“思维”而非“行动”。或许，某个病人需要这种提醒，是因为他相信仅仅思考某些东西就足够了；而另外一个病人需要这种提醒，是因为他觉得他不能去想某些东西，否则他会立刻付诸行动。

正常个体的梦幻，以及伴随精神错乱而起的幻觉都表明心理意象的原初现实性是如何轻而易举地再现出来，神秘主义者甚至会借助人为了的内倾，致力于重建意象的原初现实性，以便增加对外倾的抗衡力。我们能在摩拉王 (Molla-Shah) 为伊斯兰教神秘主义者特威库尔-柏格 (Tewekkul-Beg) 主持的入教仪式中找到说明问题的显著例证。特威库尔-柏格描述道：

说了这些话后，他（摩拉王）叫我坐在他的对面，这时我的所有感觉都好像麻木了，他命令我在内心描绘他本人的形象；把我的眼睛蒙上后，他嘱咐我在心中把灵魂的所有力量都聚集起来。我服从了，顷刻之间，在教主特别恩赐的精神救助之神的感召下，我的心扉豁然开朗。我在我的内心最深处看见了一个东西，酷似一只翻过来的碗；当碗被放正时，一种无边无际的快乐情感骤然间流遍了我的整个身心。我对教主说：“在这间屋子里，坐在您的面前，我在内心深处看见了一幅真实的图像，就好像是另一个特威库尔-柏格坐在另一个摩拉王的面前一样。”<sup>38</sup>

教主向他解释说这只是他入教仪式中的第一个现象。一旦通向现实的原初意象的道路被凿通，其他的意象很快就会接踵而至。

这种述词的现实性被看成是一种先天给定的东西，因为它原本就存在于人类精神中。只有通过后来的批判，抽象物才去掉了现实的性质。即使在柏拉图时代，这种对字词概念的具有魔力的现实性的信仰仍然如此巨大，致使哲学家们煞费苦心设计出一些圈套和悖论（fallacy）来，以便能够在绝对的字词含义的帮助下强制性地获得某种荒谬的回答。麦加拉教徒尤比利德斯（Megarian Eubulides）所设计的“戴面纱的人”（Enkekalymmenos）的悖论就是一个简单的例子。它用文字表现如下：“你能认出你父亲吗？能。你能认出这个戴面纱的人吗？不能。你自相矛盾，因为这个戴面纱的人就是你父亲。因此，你能认出你父亲，但在同时你又不能认出他。”这一悖论仅仅在于，那个被询问的人天真地假设“认出”一词在任何情况下都是指同一客观事实，然而在现实中它的有效性却只被局限于某种特定情形。“带角的人”（Keratines）的悖论也基于同样的原则：“你没有遗失的东西，你就还拥有它；你并没有遗失犄角，因此你就有（长了）犄角。”同样，这一悖论也在于被询问者的天真，他在前提中假设了一个特定的事实。通过这种方法，可以相当令人信服地证明，那种绝对的字词含义完全是一种幻觉。因此，以柏拉图理念的形式出现、具有形而上学的存在和独一无二的有效性的一般性概念，其实处在岌岌可危的窘境中。龚帕兹说：

人们仍然没有对语言失去信任，语言通常凭借词语相当不恰当的对具体事物的表达方式唤醒我们，使我们了解事物。相反，在人们中间还普遍存在一种天真的信念，即认为词义的范畴和在总体上与之相对应的此词的运用范围，必定在每一个方面都天衣无缝地吻合起来了。<sup>39</sup>

这种绝对的魔术般的字词含义预设了字词也隐含事物的客观行为，对此，诡辩派的批评倒是十分中肯的。它令人折服地证实了语言的无能。若就观念仅仅是一些名称而言——这一假设仍然有待证明——对柏拉图的攻击就是可以成立的了。但是当一般性概念指称事物的相似性和一致性时，它们就不再仅仅是一些名称了。那么问题就变成，这些一致性是否合乎客观现实。一致性确实存在着，因而一般性概念也对应于某种现实。它所包含的现实性和对实物的精确描述难分轩輊。一般概念与后者的区别仅仅在于它是对事物的一致性的描述和指称。因此，问题既不在一

般性概念也不在柏拉图式理念，而在于其语词的表达，表达显然在任何情况下都既不能充分地描述事物也不能描述事物的一致性。因此，从原则上讲，唯名论者对观念论的攻击是毫无道理的僭越行为。因而柏拉图愤嫉地不予理睬是完全有道理的。

根据安提斯泰尼的看法，内属性原则（inherence principle）在于这样一个事实：不只是没有任何一种而是根本就没有任何述词（宾词）能够论断与其非同一物的主词。安提斯泰尼认为只有那些与主词完全同一的述词（宾词）才是有效的。有些同一性陈述如像“甜的就是甜的”并没有说明什么东西，因此也毫无意义。除此之外，内属性原则的弱点还在于：同一性陈述跟实物本身毫无关系；“草”这个词与实物“草”并没有什么联系。那么，内属性原则在相当大程度上与古代字词崇拜具有相同的内容，语词崇拜天真地认为字词就是实物。因此，当唯名论者对唯实论者这样说时：“你在做梦——你以为你正在与实物打交道，但实际上你只不过在与语词这个怪物缠斗！”唯实论者也完全可以用同样的话语来回击唯名论者；因为唯名论者也没有顾及到实物本身而只是顾及到了字词，他用字词取代了实物。即使对每一个个别的实物使用不同的字词，但它们毕竟是字词而不是实物本身。

说实在的，尽管“能量”的概念被公认是一个语词概念，但它具有如此显著的现实性，以致电力公司都能靠它分派红利。电力公司董事会肯定不会允许以任何形而上学的证据来证实能量的非现实性。“能量”一词只不过指出了力量现象的一致性，其一致性以最生动的方式每天都在证实着它的存在。由于一个实物是实存的，而某个字词又约定俗成地被用来指称这个实物，所以这个字词也获得了“现实意义”；更进一步讲，由于事物的一致性实存的，因而指称事物一致性的一般性概念也同样获得了现实意义，它与指称个别事物的字词的现实意义是完全相当的。价值重心从一边向另一边的转移乃是个体态度和当时心理的问题。龚帕兹在安提斯泰尼身上也感觉到了这种潜在的心理因素，并作了如下描述：

健全的常识、对所有梦幻情绪的抗拒、或许也包括个人情感的力量，都在人格上，因而也在个体的整个性格

上，全然打上了现实的印记——它们都处在现实力的影响下。<sup>40</sup>

对此，我们还可以解释那种男性的妒忌，一个没有获得充分公民权利的无产者，一个因命运的吝啬使其缺失美貌姿态的男人，充其量只能通过诋毁别人的价值才能爬到他所向往的高度。犬儒主义者尤其具有这种性格特征，他必然总对别人吹毛求疵，属于别人的东西，在他看来没有一样是神圣的；倘若他能抓住宣扬忠告其毫无价值的机会，他甚至会毫无顾忌地去毁坏别人家庭的安宁。

柏拉图的理念世界及其永恒的现实性，必然与这种基本上对心灵的批判态度恰相反对。很显然，构成这一观念世界的人具有一种心理取向，它与以上所描绘的那种吹毛求疵的、破坏性的判断格格不入。柏拉图的思维是从杂多的事物中抽象和创造出综合的建构性概念，它们指称和表现事物的普遍一致性，并且被当作真正实存的东西。它们无形的和超人类的性质直接与属性原则的具体性相对立，而后者却把思维的材料还原为独特的、个别的客观之物。诚然，这种尝试与单只接受述词的原则一样是不可能的，它把与众多孤立的事物有联系的东西提到永恒存在的地步，成为永不朽败的实体。这两种判断形式都各有其理论依据，因为两者都理所当然地表现在每一个个体身上。据我看，该情形最清晰地表现在下面事实中：麦加拉学派的创始人，即麦加拉的欧几里得（Eucleides of Megara）<sup>41</sup>创立了一种高超于个别和殊相之上的“统一于一”（All-oneness）的原则。他把伊利亚学派（Eleatic）<sup>42</sup>关于“存在”的原则与“善”结合起来，在他看来“存在”和“善”是完全一致的。唯一与之对立的只是“非存在的恶”。这种乐观主义的“统一于一”当然只是一种最高秩序的一般性概念。它简单地包纳了存在，却又同时与所有的证据相抵触，在这方面比柏拉图的理念尤甚。欧几里得借此概念通过对建构性判断（constructive judgements）作否定性批判的清除，提供了一种走向纯粹语词的补偿。他的统一于一的原则是如此的渺茫与模糊，以致它完全不能表现事物的一致性；它根本不是什么类型，而只是希望获得统一的愿望的产物，该愿望想包纳个别事物无序而杂多的状态。这种寻求统一的愿望在那些忠实于极端唯名论的人身上显得最为迫切，倘若他们想摆脱他们那种否定性批判的态度的话。因



此，在这类人的身上看到一种绝对不可能而又武断的基本一致性（fundamental uniformity）之类想法，一点也不用大惊小怪。那种完全建基于内在性原则的情形是明显不可能的。龚帕兹十分中肯地评论道：

在每一个时代这类企图都注定要失败。在一个缺乏历史理解力的时代里，它们要想获得成功是绝对不可能的。在此时代里，任何对心理的深入洞察都几乎完全被忽视。因此，那些较为浅显但总体说来并不怎么重要的价值，便会将其他较为重要但不易被觉察的价值挤到背后；这并非仅是一种危险或威胁，而是必然会发生的事。当把兽性和原始性当作典范，而竭力斥文明为累赘时，人们毁灭性的手就伸向了从遥远年代起逐渐积累起来的人类进化的果实。<sup>43</sup>

建构的判断——作为属性原则的对立面，它建立在事物一致性的基础上——创造了属于文明的最高价值的普遍观念。即使这些观念仅仅属于已逝的先人，但仍然有不少线索把我们同它们紧紧地连在一起，正如龚帕兹所说的那样，它们已经获得了一种几乎坚不可摧的力量。他继续写道：

失去生命的躯体的确应该有获得我们的赞誉、尊敬，甚至我们为之作出自我牺牲的奉献的权利，我们对已逝的先人就是这样，在这里我们只须提及那些雕像、坟墓和战士的徽章就够了。倘若我们曲解了自己的本性，倘若我们竭力成功地扯断了那些联结到我们的线索，使我们陷入野蛮之中，我们就会使自己的灵魂遭受可怕的创伤，或许可以说，我们所有那些用绚丽的外表来装饰的赤裸而最低级的现实的情感都失落了。生命的美，生命的高雅，全部动物本能的教化，以及对艺术的欣赏和追求，都依赖于对这种绚丽外表的高度评价，依赖于对所有称之为代代相承的价值的自我评价——事实上，对于所有这一切，犬儒学派都毫无顾忌或毫不怜惜地进行了彻底的毁灭。当然——一个人完全可能乐意在这个问题上对犬儒主义者和他们众多的现代追随者让步——这里还有一个界限，脱此界限，我们就能在一定程度上逃离联想原则的支配，我们就不会因深受无限的联想原则支配所生的愚蠢和迷信而感到负疚了。<sup>44</sup>

我们已详尽地研究了内属性和述词的问题，这不仅因为此问题在经院哲学的唯名论和唯实论之中一再出现，而且因为它从来就没有平息过，或许还将继续下去。因为在这里，问题的争议所在仍然是抽象观点与个体思维和情感之间的类型对立，前者将决定性价值系于精神过程本身，后者则有意识或无意识地以对客体的感觉为取向。在后种情况下，精神过程只是一种手段，重心放置在人格上。一点也不奇怪，无产阶级哲学采纳的是内在性原则。无论在哪里，只要有足够的理由把重心转移到个体情感上去，那么思维和情感就会由于缺乏肯定的创造性能量（能量都转入到个体方面）而变成否定性批判的了；思维和情感也就成为一种纯粹的分析性器官，它将所有事物归结为具体的和特殊的。由此产生的无序的特殊物的堆积，顶多被归结为模糊的“统一于一”的感觉，此感觉显然带有愿望的（wishful）特征。但是，一旦把重心置于精神的过程，作为理念的心灵活动的结果便统辖了无序的杂多性。理念被尽可能地非个人化（depersonalized）了，然而个体情感还是近乎全然地进入了使其人格化的精神过程中。

在继续展开论述之前，或许我们应该考察一下，在我们认为柏拉图本人很可能属于内倾型的假设中，柏拉图理念学说的心理学是否为我们提供了证据，而犬儒学派和麦加拉学派的心理学是否允许我们把安提斯泰尼、第欧根尼，或斯蒂朋这样一些人物看成是外倾型的呢？用这种形式来解决问题是完全不可能的。只有在仔细而详尽地研究柏拉图那些被当作人性纪录（documents humains）的真实著作后，我们才可能得出他属于哪一类型的结论。从我自己来讲，我并不想冒失地作出任何明确的判断。如果有谁能够以证据来说明柏拉图确实属于外倾型，那也不会使我感到惊讶。至于其他的人，流传下来的材料是如此的支离破碎、残缺不全，因此，在我看来，要作出明确的判断是相当困难的。既然现在讨论的两种思维类型都取决于价值重心的置换，那么理所当然地，在内倾的情形中，个体情感也同样有可能由于各种不同的原因而被推到显要的位置，将思维置于其支配之下，这样，他的思维就变成否定性批判的了。对于外倾型来说，价值的重心被放在与客体本身的关系上，而不是必然地置于他个人与客体的关系上。当与客体的关系占据了显要地位时，心理过程就已经受到了制约；但倘若心理过程单只关注于客体的性质，而

回避了个体情感的渗入，它就不具有破坏性特征了。因此，我们不得不把内属性原则与述词原则之间的特定冲突当作一种特殊情况来考察，在我们今后的研究过程中，我们将对此特殊情况进行更为彻底的考察。这一情况的独特性取决于个体情感所扮演的是肯定亦或是否定的角色。当此类型（一般概念）把个别事物抑制到极小程度时，那么这种类型就获得了集合性观念的真实。当个别事物的价值清除了这种类型（一般概念）时，那么自由放纵的分裂就降临了。这两种情况都是极端的和不平衡的，但是它们形成了一幅对照鲜明的画图，这幅画图线条清晰、轮廓分明，没有留下任何需要费力辨认的东西，它那明显的夸张使某些特征昭然若揭，尽管这些特征过去采取的是较为温和因而也是较为隐匿的形式，它们紧紧地与内倾型和外倾型的本质黏连在一起，甚至当处在个体情感并未占据显要位置的那种个性状况中也是如此。例如，心智功能到底是为主还是为仆，将造成极大的差异。思维和情感占据主导地位与仅为次要地位是极不相同的。即使有利于普遍价值的最深入的个体的抽象力也无法完全消除个人因素的渗入。由于这种情况的存在，思维和情感也就包含了那些破坏性倾向，这类倾向往往来自面对严酷的社会状况个人所作的自我维护。但是，假如我们为了顾及个人的倾向而把传统的普遍价值降低为个人的潜在倾向的话，那将是极大的错误。那是一种伪心理学，不过，这种心理学也确实存在。

## 二、经院哲学中的共相问题

两种判断形式的争端之所以一直没有得到解决，是因为缺乏第三仲裁者。波菲里乌斯（Porphyry）将此问题带入了中世纪，他说：“就普遍的和一般性的概念来说，真正的问题是：它们到底是实在的还是仅仅是理智的？是物质的还是非物质的？是脱离可感觉事物的还是围绕并寓身于这些事物之中的？”<sup>45</sup>经院哲学就是以这种形式对待此问题的。他们从柏拉图的观点开始，即共相先于事物存在（*universalia ante rem*），普遍性观念作为一种原型和范式，它们高于所有个体事物并完全与它们区分开来，孤傲地存在于“天堂般的地方”，正如聪明的狄俄提玛（Diotima）与苏格拉底关于美的谈话中所说的那样：

这种美在他面前并不会以漂亮的脸蛋、美妙的双手或其他任何属于肉体的东西的美显示出来，不是像思想或科学那样的美，也不在它自身之外任何其他的东西中，无论这些东西是生命体、大地、天空还是别的什么；他视这种美为仅仅存在于它自身的、绝对的、独一无二的、永恒的美；所有其他的美的事物只能部分地分享它，因此，别的美有生有灭，但这种美本身却并无增减，也不会受有任何改变。<sup>46</sup>

正如我们看到的那样，柏拉图的形式与那种认为一般性概念仅仅是语词的批判性设定完全针锋相对。在后者中，现实的东西是先于存在的，而观念的东西则后于存在。这种观点标明：共相后于事物存在（*universalia post rem*）。在这两种观点之间伫立着亚里士多德较为中庸的现实主义观点，它被称为共相存于事物（*universalia in re*），即形式和事物并存。亚里士多德的观点是一种具体性的调解的努力，这与他的性格完全吻合。与他的老师柏拉图的超验主义截然相反——柏拉图派后来蜕变为毕达哥拉斯<sup>47</sup>式的神秘主义，亚里士多德完全是一个重现实的人——我们应该补充一点，这是指古代的现实——这种现实所包含的东西大都是具体形式，随着时代的推移，它们才被抽象和加入到人类心灵的库藏中去。亚里士多德的解决方式是对古代普遍认识的具体化。

以上三种形式显示了中世纪关于共相问题的重大争论中各种观点的概况，它们是经院哲学辩论的核心所在。但我的任务——即使我有这种能力——绝不是要过多地涉及这场巨大争论的细微方面。只要能对各种取向作一番大致的描述，我就心满意足了。辩论大约始于11世纪末的罗塞利纽斯（Johannes Roscellinus）。他把共相看成只是实物名称的集合，或者用传统的话来说，乃是肠胃气体的声响。在他看来，存在着的只是个体事物。正如泰勒（Taylor）中肯地指出的那样，他“被个体的实在性牢牢地抓住了”<sup>48</sup>。他的另一个明显的结论是认为上帝也只不过是一个个体，因而他把三位一体分解成三个分离的位格；所以，罗塞利纽斯实际上是奉行了三位异体说（*tritheism*）。这在当时唯实论流行的情况下是不容许的，1092年，罗塞利纽斯的观点在苏瓦松（Soissons）举行的长老会议会上遭到了猛烈的谴责。他的对立面是阿伯



拉尔（Ablard）的老师冯·桑博（Guillaume von Champeaux），一个极端的唯实论者，但气质却是亚里士多德式的。据阿伯拉尔说，他在上课时把同一个事物既看成以其整体性存在，又看成以特殊的个体事物存在。在个体事物之间并没有什么本质的差异，有的只是杂多的“偶然物”（accidentals）。在此观点中，事物的实际差异被解释成偶然性的东西，正像在化体说教义中，面包和酒都只是“偶然物”一样。

经院派哲学的创始人、坎特伯雷的圣安塞尔姆（Anselm of Canterbury）也坚定地站在唯实论这一边。作为一个货真价实的柏拉图主义者，共相在他看来存在于神圣的逻各斯（logos）中。从此立场出发，圣安塞尔姆建立的并在心理学上相当重要的上帝论证——也可称为本体论论证——就能得到理解了。该论证以上帝的观念证明上帝的存在。费希特<sup>49</sup>将此论证清楚地概述如下：“一个绝对之物的观念在我们意识中的存在，就证实了这一绝对之物的现实存在。”<sup>50</sup>安塞尔姆认为，只要一种至高的存有物的概念出现在理性之中，这也就同时涉及了实存的性质。他继续说道：“确实有这么一种存在，我们想不到任何比它还大的东西——它是如此的确实，以致无法被设想为不存在，这就是您，我们的天主。”<sup>51</sup>本体论论证的逻辑缺陷是如此的明显，以至于甚至需要用心理学的解释来说明像安塞尔姆这样的头脑是怎样炮制出如此的论点的。我们能从唯实论者一般的心理意向中找到直接的原因，换句话说，即从这样的事实中找到直接的原因：并非只有一个社会阶层，而是在当时的时代潮流下，有相当多的社会群体把价值的重心置诸观念上。因此，对他们来说，观念体现了高于个体事物真实的真实性或对生命的价值。因此，要想让他们承认在他们看来最有价值和最有意义的东西并不是真正存在的东西，这简直是不可能的。确实，他们手中掌握了最有效最有力的证据，因为十分明显，他们的生活、思维和情感都完全定向于这种观点。观念的不可见性在它的显著效用方面起不了什么作用，因为效用事实上就是一种现实。他们所具有的是一种理想而不是现实的感觉概念。

安塞尔姆的同时代对手是高利洛（Gaunilo），他认为那种一再出现的幸福岛（Islands of the Blessed）的观念（荷马：《奥德赛》，第8章）并不必然能证实它们的实

际存在。这种反对显然是合乎情理的。在几个世纪的历程中，出现的这类反对并非不多，但是，它们并不能阻碍本体论论证的存在，甚至一直保存到近晚。因为本体论仍在19世纪找到了它的代表人物诸如黑格尔、费希特和洛采（Lotze）。这些相矛盾的陈述并不能归咎于这些思想家逻辑上某方面的缺陷，也不能归咎于其任何方面的昏聩，那是荒唐可笑的。事实上，这都应该归咎于深层的各种心理差异，我们必须认识和掌握这些差异。那种认为实际上只存在一种心理或只有一种基本心理原则的假设完全是令人难以接受的武断，它往往属于常人的伪科学的偏见，人们口头上所说的总是单数的人和单数的人的心理，仿佛除此之外别无其他的心理似的。同样地，人们所说的也总是单数的现实，就像整个世界中仅此一种现实似的。所谓现实，是在某个人灵魂中运作着的东西，而不是某些人所认为的在那里起作用的东西，因而轻率地对其作出带有偏见的概括（generalizations）。即使这种概括是以科学精神的方式进行，但我们绝不能忘记，科学并不是生命的结论，它实际上只是心理态度中的一种，只是人类思维形式中的一种形式。

本体论既非论证也非论据，而只是下面情形的心理证明，即某种特定的观念对于某群人来说是有效的和现实的——一种与感知世界互竞高低的现实性。感官主义者自卖自夸他的现实确定性，而观念论者则坚持他的真实确定性。心理学必须认识这两种（或更多）类型的存在，并且必须避免在任何情况下把其中的一种误解为另一种，也绝对不应该把一种类型归结为另一种类型，仿佛“另一类型”的一切都只是此类型的一种功能而已。这并不意味着那条值得信赖的科学公理——解释原理不能超出必需的程度——应该取消。但是，我们所需要的心理学解释原理的多样性依然存在。除了前面所提到的那些有利于这一假设的论点外，我们还应该看到一个非常显著的事实：尽管康德已经很明显地最终推翻了本体论论证，但是在此之后仍有不少后康德主义哲学家又走回了老路。早在中世纪时期，人们至少拥有一种共同的生命哲学，与他们相比，我们今天已远非这样了，因而我们甚至更难于理解那些二元对立范畴——观念主义与现实主义，唯心主义与唯物主义，以及它们所引发的所有附属问题。



可以肯定的是，任何诉诸现代理性的逻辑论证，都不会支持本体论论证。本体论论证本身跟逻辑毫无关系；但是，在安塞尔姆遗留给历史的形式中，它是一种后来才被理智化或理性化的心理事实，诚然，要不是靠以假定为论据的狡辩（begging the question）及其他各式各样的诡辩术，这是不可能做到的。然而，正是在这种情况下，这种论证才显示出它毋庸置疑的效力，即是说，它确实存在着，并且公众舆论也证实了它的普遍存在。我们所要思考的正是如此事实，而不是它用以论证的诡辩术；本体论论证的弱点恰恰在于：它运用逻辑来论证，然而它实际上绝不只是一种纯粹的逻辑论证。因为真正的关键在于它是一种心理事实，其存在和效力是如此的清楚，完全不容置疑，以致根本不需要任何形式的论证来证明。“上帝存在着，因为人们想到了他”，在此陈述中，公众舆论证实了安塞尔姆的正确。它是一种明显的真理，而实际上只不过是一种同一性陈述（statement of identity）。有关它的“逻辑”论证是多余的，也是错误的，因为安塞尔姆希望把他关于上帝的观念树立为一种具体的现实。他说：“毫无疑问，在理解力和在现实中，存在着某种更伟大的无法思考的东西。”<sup>52</sup>不过，在经院哲学看来，现实概念与思维是存在于同一层面的东西。因此，阿雷欧帕吉特的狄奥尼修斯（Dionysius the Areopagite）——他的作品对中世纪早期哲学产生过巨大影响——从相邻范畴中区分出了理性的、理智的、可知觉的与简单存在着的東西。托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）则既把存在于灵魂之外的，也把存在于灵魂之内的东西当作现实。这一引人注目的等同使我们认识到那时代思维所具有的原初的“实物般”的特征。从此心灵状态来看，本体论论证的心理根源就变得易于理解了。观念的实体化绝不是关键性的东西；相反，它只是受了思维那种原初感官性（具体性）的影响。从心理学上看，高利洛想反对的论点是不充分的，因为尽管公众舆论证实，幸福岛的观念确也经常出现，然而它绝对没有上帝观念那么有效，上帝观念因而获得了更高的“现实价值”。

后来那些继承本体论论证衣钵的作者至少在基本原则重蹈了安塞尔姆的覆辙。康德的理性是最后的例证。因此我们将作简略的概述。他说：

绝对必然的存在概念是一个纯粹理性的概念，即是说，是一个纯然的观念，此观念的客观现实性很难被理性要求的事实所证明……但是，判断的无条件的必然性并不同于事物的绝对必然性。判断的绝对必然性只是事物的一种有条件的必然性，或者说只是判断中的谓词的有条件的必然性。<sup>53</sup>

在此之前，康德曾举了一个必然判断的例子，即一个三角形必有三个角。关于这一论述他继续说道：

以上论述并不表明三个角是绝对必然的，但是，在有一个三角形（即这个三角形是被给予了的）的条件下，三个角将必然地发现于已经给予了的三角形中。确实，有如此大的一种幻觉的力量为此逻辑的必然性所证实，以致以此方式同样可为一个简单的设计所证实，因为设计是因某物的先验概念而形成的，正如实存之物已包含于先验概念的意义中那样，这样，我们就可以说我们已证成了结论，因为实存之物的必然性已归属于概念的对象中——已处在该物被我们所给定的条件下（它存在着）——所以依照同一律，我们必然要去设定此概念的对象的存在，因此存在本身是绝对必然的——再重复一遍，因此理由，存在的实存总已在概念中得到了思考，该概念或许是随意设定的，或许处在我们设定了其对象的条件下。<sup>54</sup>

康德在这里所指的幻觉的力量（power of illusion）并不是别的什么东西，正是原始人的字词魔力，该魔力同样神秘地寓于概念之中。人们最终并非总是通过指代现实或表征存在来认识字词或辨别语声，这确实经历了相当长的进化过程。但是，即使某些人已领悟到了这一点，却并不足以从每一个人的头脑中清除掉那种根植于概念的迷信力量。很明显，在这种“本能的”迷信中存在着某些无法根除的东西，因为它具有某种存在的权利，但直到如今，这种权利还没有得到足够的认识。现在，在康德对幻觉所进行的阐释中，谬论也被以同样的方式引进了本体论论证中。他从“绝对必然的主体”这一命题开始，该命题完全内在于实存的概念中，所以，要驳倒它而又不自相矛盾是不可能的。这一概念当是“最高的现实存在”概念。

可以断言，该概念拥有全部现实性，我们有理由去设定，如此的存在是可能的……那么，“全部现实性”囊括了

实存；因此，实存包含于可能的事物的概念中。这样一来，倘若事物被拒斥，那么事物永恒的可能性亦被拒斥——然而这是自相矛盾的……在此情形中，要么内在于我们中的思想就是事物本身，要么我们已在可能性范围内预设了实存，于是，以此为据，我们可从其永恒的可能性来推断其实存——这除了是同语反复之外什么也没有说。<sup>55</sup>

存在 (being, Sein) 显然不是一个现实的述词；即是说，它不是一个某物的概念，能被增加到该事物的概念上去，它只是对某物的设定，或者对某种决定性因素的设定。用逻辑的语言来说，它只是一个判断的系词。“上帝是无所不能的”这个命题包含两个概念，其中每一个都有其对象，即“上帝”与“无所不能”，两个概念中的小词“是” (is) 并没有增加新的陈述，它只是有助于在与主词的联系中去设定述词。现在，倘若我们把主词 (上帝) 与所有它的述词 (“无所不能”即其中之一) 联系起来，说“上帝是”，或说“上帝存在”，那么，我们并没有对上帝的概念增添新的陈述，我们只是将主词本身设定于其所有的述词中，确切地说，将它设定为一个与我的概念密切相关的对象性存在。在此情形下，对象与概念这两者的内涵都必然是同一的；没有任何东西增添给概念，通过我对作为被绝对地给予的对象的思考 (经由“它是”的表达)，它仅仅表达了某种可能性。换言之，现实的并不比只是可能的包含有更多的东西。一百个现实的银元并不比一百个可能的银元含有更多的钱……但是，拥有一百个现实的银元与仅仅拥有一百个银元的概念 (即它们的可能性) 对我的经济地位而言却是极不相同的。<sup>56</sup>

因此，不管我们关于对象的概念的内涵多么的丰富，如果我们要把实存归属于对象，我们就必须超脱出对象的概念。取而代之的是，在感知对象的情形中，根据经验的法则，使我们对某物的感知进入与它们的联系中。但是，当论及纯粹思维的对象时，我们却毫无办法去知悉对象的实存，因为它是在完全先验的形式中被认识的。我们所有对实存的意识 (不管是经由直接地感官感知还是间接地经由与对某物的感知相关联的推断) 皆只属于经验的领域；任何 (被指称的) 外在于此领域的实存，虽然并非是我们所宣称的那种绝对不可能的存在，然而它实质上只是永远无法证实的假设<sup>57</sup>。

在我看来，对康德的基本论述作出详细的提示是非常必要的，因为正是在这里，我们发现了理性存在（esse in intellectu）与现实存在（esse in re）之间最明显的区别。黑格尔强烈地谴责康德，人们不应把上帝观念与想像中的一百个银币相比较。但是，正如康德十分正确地指出的那样，逻辑必须排除一切内容，因为只要有一种内容占据优势，它就不再是逻辑了。从逻辑的观点看，在逻辑关系的非此即彼（either-or）之间，永远不会有第三者插足。但是，在理性和现实之间，却还存在着灵魂（anima），灵魂的存在使得全部本体论论证变得毫无意义。康德在他的《实践理性批判》中试图以哲学的语言对灵魂的存在作出全面深入的评价。他把上帝当作实践理性的假设来介绍，该假设源自先验的认识：“对道德律的尊敬必然导向最高的善，以及随之而来的对最高的善的客观现实性的设定。”<sup>58</sup>

这样，灵魂的存在就成了一个心理事实，唯一需要确定的是，它在人类心理中仅出现过一次，还是经常或普遍的出现。被称为“上帝”并被归结为“最高的善”的事实，正如这个词本身所指示的那样，意指最高的心理价值。换句话说，上帝是这样一种概念，在决定我们的思想和行为时，它不是被授予就是实际上被赋予了那种最高和最普遍的意义。用分析心理学的话来说，根据前面的定义，上帝-概念与那种集聚了大量欲力或心理能量，使特殊的观念得以形成的情结是相对应的，因此，在心理学意义上，具体的上帝-概念完全因人而异，正如经验所证明的那样。即使作为观念，上帝也不是单一的、永恒的存在，更遑论其在现实中了。因为，正如我们所知道的，一个人灵魂中最高价值的运作有着不同的位置。对某些人来说，“他们的上帝是腹”（《新约·腓立比书》，第3章，第19节），同样，对另一些人来说，他们的上帝是金钱、科学、权力、性，等等。个体的整个心理，至少就其主要方面而言，会随着最高的善所在位置的不同而有所不同，所以，一种全然建立在诸如权力或性欲之类基本本能上的心理学理论，当运用于具有不同取向的个体身上时，都只不过能解释一些次要的特征。

### 三、阿伯拉尔的和解企图



研究经院哲学本身如何试图解决关于共相的论争，研究它们如何在缺乏第三者仲裁的情况下，竭力在两种类型的对立之间创造一种平衡，是颇有趣味的。这是阿伯拉尔所效力的工作。他是一个郁郁寡欢的人，曾如醉如痴地爱上了爱洛依丝（Héloïse），为此激情他付出的代价是牺牲了男子汉的气概。任何熟悉阿伯拉尔生平的人都知道，他的灵魂是多么热烈地包容了那些分裂的对立，对他来说，这些对立在哲学上的和解是一个极为重大的问题。德·雷米扎在他的著作<sup>59</sup>中把阿伯拉尔描绘成一个折衷派，说他批判和拒绝每一种人们所接受的共相理论，但能自如地从中借鉴那些真实的和可靠的东西。阿伯拉尔的著作就其涉及共相的论争而言是晦涩难懂的，因为作者总是一再顾及争论的方方面面。确实，他觉得人们所接受的观点没有一种是正确的，但总要竭力去理解与调和这些相反的观点，这样，就使得即便他的学生也没有能够透彻地理解他。有些学生把他看成唯名论者，另外一些则认为他是唯实论者。这种误解是很典型的：我们根据其中一种特定的类型来思考，要比根据这两种类型来思考简单多了，因为在前种情形中，一个人可以保持逻辑的一贯性，但在后种情形下，中间立场并不存在。如果循此推演的话，唯实论和唯名论一样，都会导致精确、清晰的一致性。但是，要想对相互对立的类型进行估量和平衡，那只会导致混乱，就涉及到的类型而言，只会导致令人难以满意的结论，因为调和的解决对双方的任何一方都难以令其满意。德·雷米扎从阿伯拉尔的著作中搜集了与我们的主题有关的一系列矛盾的命题。他宣称：“我们是否该推断说，这个人的头脑里装满了如此庞杂而又前后不一的教义吗？阿伯拉尔的哲学是一团混沌吗？”<sup>60</sup>

阿伯拉尔从唯名论中汲取了这样的真理，即共相只是语词，在此意义上，它们只是用语言表达的约定俗成的理性；此外，他也从中汲取了另一真理，即现实中的事物绝非共相，而只是个别的事实。同时，阿伯拉尔从唯实论中接受了这样的真理：属和种是个别的事实和事物基于它们毋庸置疑的相似性所结合而成的。在他看来，概念论乃是调和的中间立场。它被理解为一种功能，借此能理解被知觉到的个别对象，根据其相似性，可把这些对象划分为属和种，因而也就能把它们绝对的杂多性归结为一种相对的统一性。无论个别事物的杂多性与歧异性多么的毋庸置疑

疑，但相似性的存在——它使事物的杂多性和歧异性可联结在一个概念中——也同样地无可争辩。因为无论是谁，只要他的心理构成使他知觉到的主要是事物的相似性，那么，综合的概念便理所当然地从一开始就已给定了；即是说，综合性概念借助感官-知觉的那种确切的真实性自己强力地涌现出来。但是，对于那些心理构成主要知觉到的是事物的歧异性的人来说，事物的相似性就不再是明确给定的了；他所看到的只是它们的差异，这些差异性以同样确切的真实攫获了他，正如相似性之于前一类型的人那样。

看起来，对客体的移情（empathy into）似乎是一种使客体的独特性变得异常凸显的心理过程，而对客体的抽象则似乎是一种有意忽略个别事物的独特性，而着眼于它们的一般相似性的心理过程，一般相似性正是观念的真正根基。移情与抽象两者的结合，就产生了以概念论之概念为基础的功能。因此，把唯名论与唯实论结合起来的中间道路的真正可能性，就在这唯一的心理功能上建立起来了。

尽管经院哲学家们知道了如何运用夸张的语词来谈论灵魂，但他们却不知道心理学为何物，显然，心理学是所有科学中最年轻的科学。假如那时代就有了心理学，阿伯拉尔必定会以灵魂的存在作为他的调解方式。德·雷米扎清楚地认识到了这一点，他说：

在纯粹的逻辑中，共相仅仅是约定俗成的语言中的语词。在物理学这门在他看来是超验的而非经验的、作为他的真正本体论的科学中，属和种以产生和形构存在物的方式建立起来。总之，在他纯粹的逻辑与物理学之间，有一门调和的或中介的科学——我们可以称之为心理学——阿伯拉尔正是在此苦思我们的概念是如何产生的，并由此追溯存在物的整个理性的谱系，它们的层次关系和它们现实存在的图像或象征。<sup>61</sup>

共相先于事物抑或后于事物仍然是后来每一个世纪无休止的争论所在，即使它们抛开了经院哲学的外衣而以一种新的外观出现也是如此。基本上，这是一个同样古老的问题。所导致的结论有时偏向唯实论，有时又偏向唯名论。19世纪的科学主义再度把问题推向了唯名论，而在此之前，19世纪初的哲学则完全是肯定唯实论的。但这时对立的双方已不像阿伯拉尔时代那样的势不两立了。现在，



我们有了心理学这一起调解作用的科学，它能够独当一面，把观念与事物结合起来，既不会伤害这一边，也不会怠慢那一边。这种能力内在于心理学的本质中，尽管没有人敢声称迄今为止心理学已经完成了这一使命。我们不得不赞同德·雷米扎的结论：

然而，阿伯拉尔还是取得了胜利；因为，尽管人们以敏锐的批评将在唯名论和概念论中所发现的严重局限归咎于他，但他的观点实质上仍然是以最初形式出现的现代观点。他传布了这种观点，预告了这种观点，也信守了这种观点。黎明前冲破地平线的那一丝微光已经预示，一个尚未露面的太阳将会照亮整个世界。<sup>62</sup>

如果我们忽视心理类型的存在，忽视一种类型的真理便是另一类型的谬误这一事实，那么阿伯拉尔的努力就将一无所获，比经院哲学尤甚。但是倘若我们认识到两种类型的存在，那么阿伯拉尔的努力对我们来说就至为重要了。他从谓词（sermo）中寻求和解的位置，与其说他把谓词理解为一种“言说”（discourse），不如说理解为联结某种特定含义而形成的陈述——一种实际上需要一些语词来确立其含义的定义。他所说的并不是语言现象（verbum），因为这在唯名论看来仅仅是一种语词（vox），一种声响（flatus vocis）。古代的和中世纪的唯名论彻底取消了语词与事物之间原初的、魔力的、神秘的同一性，这确实是一个巨大的心理学成就——这对于那些其根本立足点在于从事物中抽象出来的观念而不是事物本身的人来说就有些过分了。阿伯拉尔的视野是如此广阔，以致他不会忽视唯名论的这种价值。在他看来，字词的确是一种语词，但谓词则包含了更多的东西；它携带有固定的含义，描述了普遍的因素，即观念——观念实际上是关涉于事物的思考与敏锐的感知。共相存在于谓词中，且只存在于这里。因此，阿伯拉尔被归于唯名论行列是可以理解的；然而也并不正确，因为在他看来，共相比语词更具现实性。

对于阿伯拉尔来说，他的概念论表达必定遇到很大的困难，因为他必须于各种矛盾中来建构它。在我看来，牛津手稿上的一篇墓志铭能使我们深入地洞察他教义中的吊诡之处：

他教诲说，语词标示与事物的关系，

并且，语词以意指（signification）来指涉事物；  
他纠正了关于属和种的错误，  
并且教诲，属和种仅仅与语词相关，  
他明示，属和种乃是谓词。

.....

他因此证明，“有生物”与“无生物”各成其属，  
“人”与“非人”都可正确地称为种。

这种对立观点的表达的确是很难避免不是吊诡的，就其努力建基于某一立场原则上言，在阿伯拉尔那里即基于理性的原则。我们不要忘记，唯名论与唯实论之间的根本差异并非只是逻辑的和理智的差异，而是心理的差异，它常常最终归结为对客体或对观念的心理态度的类型差异。谁要是定向于观念，谁就会从观念的立场来认识和反应。而一个定向于客体的人则会从他的感觉的立场来认识和反应。对他来说，抽象是次要的，因为在他看来，对于事物的思考相对来说似乎并不重要，然而在前者，事情却正好相反。定向于客体的人是天生的唯名论者——“名称乃是声响和烟雾”（歌德的《浮士德》）——如果他从未学会补偿他定向于客体的态度的话。倘若补偿作用一经发生，他获得了所需的能力，他就会变成一个明察秋毫的逻辑学家，他的一丝不苟、按部就班和沉闷枯燥，都少有人能与之相比。定向于观念的人是天性逻辑思维的；这即是他的所言所行既非来自对教科书上的逻辑的理解也非来自对教科书上的逻辑的赞赏的缘故。正如我们在德尔图良身上看到的那样，这种类型的补偿作用会使他变成一个具有强烈情感的人，虽然他的情感往往仍留在他观念的魔力范围内。相反，那种由于补偿作用而成为逻辑学者的人，连同他的观念一道，他仍处于客体的魔力之下。

这些思考使我们触及到了阿伯拉尔思想的阴影面。他所企图达到的结论是片面的。如果唯名论和唯实论的对立仅仅是一个逻辑-理性论证的问题，那么为什么除了吊诡之外并没有得出任何最终的结论呢，这是令人百思不得其解的。然而，它既然实质上只是一个心理对立的问题，那么片面的逻辑-理性的建构就必然会以吊诡收场：“因此，人与非人都可正确地称为种。”即使以谓词的形式出现，

逻辑-理性的表达绝对无法提供调和的方式，能公正地处置两种对立的心理态度的实质，因为两种对立的心理态度完全是从抽象方面派生出来的，全然缺乏对具体现实的认识。

每一种逻辑-理性的建构，无论多么完善，都剥除了客观印象所具有的生动性和直接性。为了获得任何一种建构，它都必须这样做。但是，这样做时，它丧失的正是在外倾型看来最重要的东西——与客体的关系。因此，我们绝不可能在这两种态度的任何一方中找到任何令人满意的和解的方式。然而人不可能因此停留在这样的分裂状况中——即便他的心灵会如此——因为这种分裂并非仅仅是离奇的哲学问题；而是每天反复出现的、人与他自身以及与世界的关系的问题。唯此，这是一个有待解决的基本问题，它无法通过唯名论与唯实论之间的争辩来解决。它的解决需要第三方的介入，需要调和的立场的介入。理智的存在缺失可感的现实性；而实物的存在则缺失心灵。然而，观念和事物都汇集于人的心理，使他们达至平衡。如果心理不能提供生命的价值，那么观念将变成什么呢？如果心理清除了感官-印象的决定性力量，那么客观事物还有什么价值呢？如果灵魂的存在在我们身上并不是现实，那么真正的现实又是什么呢？生命的现实既非事物具体的客观行为的产物，亦非唯一的程式化观念的产物，而是源自灵魂的存在在生动的心理过程中将两者结合起来的产物。只有通过心理所特有的生命活动，感官-知觉才获得了那种强度，观念才获得了那种有效的力量，它们是生命的现实两种不可或缺的组成部分。

心理的自主活动既不能解释为对感官刺激的反应行为，也不能解释为行使永恒观念的器官，而像所有的生命过程一样，乃是持续不断的创造性活动。心理每天都在创造着现实。对此活动，我所能使用的唯一表达是幻想（phantasy）。幻想既是思维的也是情感的；既是直觉的也是感觉的。在幻想中没有任何一种心理功能不是与其他心理功能紧密相连的。有时它以原初的形式显示出来，有时它又显示为我们所有官能相结合的最终的和最具创造力的产品。因此，在我看来，幻想是对心理特有的活动的一种最清晰的表达。它首先是一种创造性活动，所有可以解答的问题的答案都从这里产生出来；它是一切可能性之

母，在这里，所有内在和外在世界的心理对立，都在生命的统一中联结起来了。幻想在主体与客体、内倾与外倾不可调和的要求之间充当了桥梁的作用，过去如此以后永远也是如此。唯有幻想，能使这两种机制结合起来。

倘若阿伯拉尔对这两种观点之间的心理差异有足够深刻的认识的话，那么，他最应该在逻辑上借助幻想来发展他的调解方式。但是在科学领域内，幻想正如情感那样是一种禁忌。不过，一旦当我们认识到潜藏的对立乃是心理的对立，那么我们就将清楚地认识到，心理学不但具有情感的立足点，而且也必具有调解的幻想的立足点。诚然，这里出现了极大的困难：幻想多半是无意识的产物。毫无疑问，它虽然包含意识的因素，但它仍然具有一种特殊的特征，它在本质上是不自主的，而且因为其奇异性，它与意识内容直接对立。幻想和梦都具有这种共同的性质，尽管梦当然地具有更高程度的奇异性和非自主性。

一般说来，个体与他的幻想的关系极大地受制于他的与无意识的关系，而这种情况又特别受到时代精神的影响。根据理性主义所居优势程度的不同，个体处置无意识及其产物的程度也多少有所不同。像每一种封闭的宗教系统一样，基督教无疑会倾向于以最大的限度来压抑个体中的无意识，以此麻痹个体的幻想活动。这样一来，宗教往往提供一些定型的象征概念来取代个体的无意识。所有宗教的象征概念都是以一种典型的、具有普遍约束力的形式对无意识过程的改造。可以说，宗教教义提供了关于“终极之事”（the Last Things）以及人类意识之外的世界的最终信息。无论在什么地方，只要我们观察一种宗教的诞生，我们就能看到，该宗教的教义形象是怎样以天启或者说以其无意识幻想的具体化的形式进入奠基者的头脑的。这些从他的无意识中涌现的形式被解释为普遍有效的东西，它们因此取代了他人的个体幻想。福音传道士马太为我们保存了基督生活过程中的一个片断<sup>63</sup>：1在旷野试探（temptation）的故事中，我们看到，王位的观念是怎样以魔鬼的形式从奠基者的无意识中浮现出来的，魔鬼向他提供了统辖世间万国的最高王权。假如基督误解了这种幻觉并真实地接受了它，那么世界上就会又多出一个狂人。但是他拒绝把他的幻觉具体化，而是作为一个统领天国的君王进入这个世界。因此，他绝不是一个妄想狂，这也确

实得到了证实。有些人不厌其烦地从精神病的角度出发，认为基督的心理是一种病态现象，这种观点只不过是一种荒谬可笑的理性主义者的胡诌，因而无法理解人类历史中这一过程的任何含义。

基督用来向世界表现他的无意识内容的形式已广为人们所接受，并被解释为具有普遍的约束力。此后，所有个体幻想都变得无益且毫无价值，甚至还被当作异端邪说，遭受迫害，例如诺斯替运动的命运就是这样，所有后来的异端的命运都证实了这一点。先知耶利米（Jeremiah）曾谈到过相似的意思，他告诫道（旧约《耶利米书》第23章）：

16.因而万军之主<sup>64</sup>说，不要倾听那些对你预言的先知的  
话，

他们会使你毫无价值。他们根据自己心中的幻觉胡言  
乱语，

而不是传递上帝的福音。

25.我曾经倾听过先知们的预言，

那预言假借我的名字说道：

“我梦见了，我梦见了。”

26.这种预言在先知们的心中将要埋藏多久呢？

是的，他们全是些自欺欺人的先知。

27.他们把这些梦幻逐一地告诉左邻右舍，

这使得我的百姓忘记了我的名字，

正像他们父辈巴耳（Baal）忘记了我的名字一样。

28.具有梦幻的先知，

让他去宣讲梦幻吧；

拥有我的教诲的先知，

让他忠实地宣讲我的训诫吧。

主说，谷壳比小麦的价值怎样？

同样地，我们看到，在早期基督教中，主教们是怎样狂热热衷于努力根除僧侣们的个体无意识活动。亚历山大



港的阿桑那修斯大主教（The archbishop Athanasius of Alexandria）在他的圣安东尼（St. Anthony）传记中，为我们深入研究这种活动提供了特别有价值的材料。通过对僧侣的训诫，他描绘了幽灵和幻觉，描绘了灵魂所面临的危险，这些怪物已降临到了那些在孤绝中祷告和斋戒的人身上。他警告他们，魔鬼是多么狡猾地把自己伪装起来，以便使圣洁的人们滑向堕落的深渊。当然，魔鬼就是隐居者自己的无意识的声音，它在那里反抗着对个体本性的强烈压抑。我从这本相当难以接近的书中摘引了几段<sup>65</sup>。它们非常清楚地表明，无意识怎样系统地受到了压抑和贬低。

有时我们并没有看见任何人，但是魔鬼活动的声音却被我们听见了，就像是有人高声唱歌的声音；有时我们听到了《圣经》中的段落和文字，就像有人在反复地朗诵似的，它们酷似一个人朗读《圣经》时我们所能听到的那些文字。有时还会发生这样的事：他们（魔鬼）使我们半夜起床来做祷告，怂恿我们站得笔直；他们使我们看见了那些类似于僧侣和忧伤者（隐居者）的模样；他们就好像是刚刚走完了一段漫长的旅程，累得紧紧地倚靠着我们，他们开始喃喃自语，直到觉得灵魂的某些东西获得理解才松懈下来：——“我们这些喜爱孤寂的独断独行的造物，但因上帝的缘故，我们不能进入我们借以存身的寓居，不能公正地处事待物。”当他们不能借助这类的诡计来实现他们的意志时，他们就停止了这类的欺骗而转向另一个人说：“你怎么能够生活下去呢？因为你在许多事情上都犯了不可饶恕的罪恶。你自己想想吧，如果灵魂没有向我揭示你所干的一切，那么我怎么能够知道你犯了哪一条哪一款呢？”因此，如果一个头脑简单的弟兄听了这些东西，内心上感到他确实干了一些不可告人的勾当，就像原罪所说的那样，并且他的奸猾狡诈没有被追究，那么，他的精神将会从此不得安宁，并深深地堕入绝望之中，夹着尾巴做人。

哦，我亲爱的，我们完全没有必要被这些东西吓得胆战心惊，只是当魔鬼放肆夸张那些所谓真实的东西时才有必要感到恐惧，但随后我们必须严厉地谴责他们……因此，让我们自己保护自己吧，我们不要表现出想听他们说话的意图，即使他们说的话很可能是真理；因为让那些反抗上帝的魔鬼来担任我们的教师将会使我们蒙受耻辱。



哦，我的弟兄们，让我们用正义的盔甲武装我们自己吧，让我们戴上赎罪的头盔吧，让我们在这竞技的关键时刻从满弦的强弩中射出我们虔诚的精神之箭吧！因为他们（魔鬼）并不算什么东西，即使他们算个东西，他们的力量怎么也无法抵挡十字架的威力！<sup>66</sup>

圣安东尼继续写道：

有一次，一个极其傲慢且相貌丑陋的魔鬼出现在我的面前，他站在那里，嗓音就像一大群人发出的嘈杂声音，他胆大包天地对我说：“我，就是我，具有上帝的权力！”又说：“我，就是我，是世界的君主。”他还对我说：“你希望我给你什么？说吧，你一切会如愿以偿。”随后我不屑一顾地对他吹了一口气，凭着基督的英名我斥退了他……

另一次，当我正在斋戒修心时，那个狡猾的魔鬼化装成一个僧侣兄弟，端着面包出现在我面前，他开始用忠告的言语对我说：“起来吧，用面包和水来支撑你的心，你如此过度地劳作也需要休息片刻，因为你是一个人，无论你可能会擢升为怎样伟大的一个人，你还是一具有生有死的血肉之躯，你也应该惧怕疾病和痛苦。”我考虑了他的话之后，仍保持平静，努力控制自己不要回答他的话。接着我静静地俯在地上，开始在祷告中做衷心的请求。我祈求道：“我的主啊！让他见鬼去吧，就像你平常那样把他打发走吧。”我的祷告刚完，这个魔鬼就消失了，化成了一道尘埃，像一缕轻烟似的夺门而去。

一次，在一个夜晚，撒旦亲自来到我的房前，不断地敲着房门，我走出去看是谁在敲门，我抬起眼睛看到一个极其高大和强壮的人的形状；我问道：“你是谁？”他直截了当地回答：“我是撒旦。”然后我对他说：“你找我做什么？”他答道：“为什么僧侣、隐士以及其他的基督徒要咒骂我？为什么他们总是把那些恶毒的诅咒堆在我的头上？”由于他那疯疯癫癫的愚蠢着实使我感到莫名其妙，我就对他说：“你为什么要给他们添麻烦呢？”于是，他答道：“并不是我给他们添麻烦，而是他们自己找自己的麻烦。我在某个场合遇到的事情正是我以前曾经遇到过的，假如不向他们声明我就是恶魔，那么他的屠杀就将永远不会结束。这样一来我就无处藏身了，也不再有闪光的利剑，甚至都没有人真正臣服于我，因为那些为我服务的人

都全然瞧不起我；并且，我不得不用镣铐把他们锁起来，因为他们认为不忠实于我这样做是对的，他们随时准备从我这里逃到别的地方去。基督徒已充塞了整个世界，你注意看看，甚至连沙漠上也挤满了他们的修道院和住所。当他们把这些诬蔑之词扔向我时，我也得让他们自己小心点才是。”

由于对我们的主的仁慈感到十分的惊异，我随后对他说：“为什么你在其他的每一个场合都是一个说谎者，这又怎么讲呢？你现在讲的可是实话么？当你想要撒谎时，现在却说了实话，这又是怎么回事呢？当基督来到这个世界把你打入十八层地狱时，你的罪恶的根须已经从这个世界上连根拔掉，这倒是千真万确的事实。”撒旦一旦听到基督的名字，他的形状立即消失了，他的话语也就此告终。<sup>67</sup>

这些引文表明，借助普遍的信仰，个体无意识是怎样被摒弃的，尽管它非常透彻地说出了真理。对此摒弃行为，人类心灵史上有着特殊的理由。但是在此讨论它们并非我们的责任。我们只要知道无意识受到压抑这一事实就足够了。从心理学上讲，压抑在于欲力（心理能量）的撤回。因而所获得的欲力推动了意识态度的成长和发展，使得一种新的世界图像逐渐地建立起来了。从此过程所获得的、确定无疑的优势自然巩固了这一新的态度。因此，我们时代的心理学以一种决定性的不利于无意识的态度为特征就不会令人惊奇了。

为什么所有科学都把情感和幻想的观点拒之门外，这不仅是理解的，而且对它们这样做确实也是绝对必要的。正是因为这一原因，它们才得以成其为科学。但是心理学的情况怎样呢？如果它被看成一门科学，那么它也必须如此效法。但如果那样的话，它能够公正地处理它的材料吗？每一门科学都竭力地想用抽象的形式来阐释其材料；因此心理学就能够、并且确实也以抽象的理性形式来把握情感、感觉和幻想的过程。这种材料处理方法理所当然地树立了抽象理性观点的权威，但却排除了其他更为恰当的心理学的观点的权利。在一门科学的心理学中，这种更为恰当的观点被置之一旁，它们不能作为独立的心理原则出现。在任何情况下，科学都属于理性的事，其他心理功能都只能作为对象从属于它。理性是科学王国的君主。但

是，当科学进入实际运用的领域时，却是另外一回事了。理性这位先前至高无上的君主，现在却仅仅成了一个臣子——确实，它在科学上是一种完善的工具，但也仅仅是一种工具而已；它不再以自身为目的，而仅仅是一种前提条件。理性，以及科学，现在都被用来服务于创造性的力量和目的了。虽然已不再是科学，但仍然不失为“心理学”；它是一门广义的心理学，一种创造性的心理活动，其中，创造性幻想被推到了最显要的位置。如果我们不使用“创造性幻想”这一词，那么我们同样可以说，在这门实用心理学中，主要角色被赋予了生命；因为一方面，生命毫无疑问是一种幻想，具有繁殖和生产的能力，并把科学当作一种工具来使用，但在另一方面，它又是外在现实的多方面的要求，这些要求反过来唤起创造性幻想的活动。科学本身作为一种目的肯定是一种崇高的理想，然而，这种理想的实现却会造成这种情形：有多少门科学和艺术，就有多少的“自身即为目的”。自然，这不仅会导致相关的特殊功能高度的分化和专门化，而且也会导致它们与世界和生命的疏远，导致专门化领域的日益增多，相互之间逐渐地失去所有的联系。所产生的后果乃是贫乏与枯瘠，不仅在专业化领域，而且也在每个人的心理方面，人自己与自己相分离，或者说每个人都降低到专门家的水平上去了。科学必须证明她对生命的价值；她仅仅作为女主人并不够，她还必须成为一个女仆。她这么做并不会使她丢脸。

虽然科学已经引导我们认识了心理的失衡与扰乱状态，并因此赢得了我们对她的内在理性禀赋的深厚敬意，但是，如果就这样把一个绝对的目的放置在她身上，使她不再仅仅成为一种工具，那将是一个严重的错误。因为当我们从理性及科学方面接近实际的生命领域时，我们会立即遇到障碍，我们已处在一个封闭的空间中，它使我们与其他同样真实的生命领域相隔绝。因此，我们不能不认为我们理想的普遍性是一种局限，而四处寻找精神的牧师，他能从一种完整生命要求出发，为我们提供非理性本身所能达成的心理普遍性。当浮士德宣称“情感就是一切”时，他仅仅表达了理性的反题，因而也只不过走向了另一个极端；他并没有获得生命的整体性和他自己心理的整体性，在此整体中，情感和思维融汇成了第三种更高的原则。这种更高的第三原则，正如我已经指出的那样，既可以被理解为一种实际的目的，又可以被理解为达至这一

目的的创造性幻想。这种整体性目的既不能由科学也不能由情感所达成，因为前者的目的在于它自身，而后者缺乏思想的灵视能力。它们两者都必须互为辅助条件才能趋于完善，但它们之间的对立是如此之大，以致我们需要一个中间的桥梁。我们已经在创造性幻想中获得了这一桥梁。它并不是产生于两者中的任何一种，因为它是两者的母亲——不，更进一步说，它正孕育着一个孩子，亦即使对立的两者能得到和解的终极目的。

如果心理学仅仅是一门科学，那么我们就没有深入到生命——而只是在服务于科学的绝对目的。确切地说，科学使我们认识到了事情的客观状况，但除了它自己的目的之外，它总是抵制每一种别的目的。只要理性不自愿牺牲其至高权威，承认其他目的的价值，它就会永远处于自我封闭的状态。它不肯跨出那使它能走出自身的一步，这就否定了它的普遍有效性，因为从理性的观点来看，任何其他的东西都仅仅是幻想。但是，那些真正成为现实存在的伟大事物有哪一件在最初不是幻想呢？正是由于理性总是固执而呆板地依附于科学的绝对目的，它才完全同生命的源泉隔离开来。它把幻想仅仅解释为一种愿望的梦（a wish dream），这样就表现了它对幻想的贬视，而这种态度正是科学所欢迎的，也是科学所需要的。只要科学的发展仍然是争议中的唯一问题，那么不可避免地科学就将被看成一种绝对的目的。但是一旦涉及到了生命本身要求发展的问题时，这就立即变成了一桩罪恶。因此，压抑这些桀骜不驯的幻想活动就成了基督教文化过程中的历史必然；同样，尽管出于不同的理由，我们今天的自然科学也认为幻想应该受到压抑是必要的。不过，我们切不可忘记，假使创造性幻想不被限制在正当的范围内，那么它也会泛滥成灾，堕落为最有害的东西。但是这些限制绝非是由理智或理性情感所设置的那些人为的限制；它们应该置诸必然性和无可争议的现实性的范围。

每一个时代的使命都并不相同，而且我们往往只有在对历史的回顾中才能肯定地辨别什么是应该如此的，什么是不应该如此的。目前，对于“战争是万物之父”<sup>68</sup>的各种评说争辩甚嚣尘上。然而只有历史才能作出裁决。真理并不是永恒的，它只是一台未演完的好戏。一种真理越

是“永恒”，它就越没有生气，越没有价值；因为它本身已经明示，它不再有什么要告诉我们了。

只要心理学仍然仅仅作为一门科学，那么，它是如何评价幻想的，便可由弗洛伊德和阿德勒那些著名的观点得到说明。弗洛伊德的解释是把它还原为因果的、原初的和本能的过程。阿德勒则把它还原为自我的基本的和终极的目的。前者是一种本能心理学，后者是一种自我心理学。本能是一种非个人的生物现象。建立在本能基础上的心理学必然会忽视自我，因为自我的存在在于个性化原则，即在于个体的差异，这种差异单一的特征使个体从一般生物现象的类中分化出来了。虽然生物的本能过程也可使人格得以形成，但是个性在本质上却有别于集体的本能；确实，它与这些本能形成了最为直接的对立，正如作为人格的个体总是与其集体性泾渭分明一样。它的本质恰恰在于这一区分。因此，每一种自我-心理学所要排除和忽视的东西就正是被本能心理学当作基质的集体因素，因为它描述了那种自我借此与集体本能相区分的关键过程。在两种观点的代表人物之间存在明显的敌意，它源于这样的事实：两种观点各自都在诋毁和贬低对方。只要本能心理学与自我心理学之间的根本分歧还没有得到认识，那么双方都必然会理所当然地认为各自的理论具有广泛的效力。这并不意味着本能心理学就不能设想出自我-过程的理论。它完全能够这样做，只不过它所采取的方式在那位自我心理学家看来就很像是对他的理论的否定。所以我们发现，在弗洛伊德那里，“自我-本能”（ego-instincts）确也偶尔出现，但是从整体上看，它们的存在是微不足道的。另一方面，在阿德勒那里，性欲就好像是一种最不重要的工具，以这种或那种方式服务于权力的基本目的。阿德勒的原则是个人权力的确证，这种确证被置于诸集体本能之上。在弗洛伊德看来，正是本能使得自我服务于它的目的，所以自我仅仅显示为一种本能的功能。

在弗洛伊德和阿德勒那里，科学的倾向是把一切都归结为他们自己的原则，由此而展开他们的演绎的工作。这种操作在幻想的情形下尤其易于完成，因为它所表现的纯粹是本能的和自我的倾向，而不是像意识的功能那样，要适应于现实并因此而具有一种客观取向的特征。任何采纳本能的观点的人要想从中发现“愿望的达成”“婴儿期的愿



望”和“被压抑的性欲”，这并不困难。而采纳自我的观点的人也同样能轻易地发现那些与自我护卫和分化有关的基本目的，因为幻想是自我和一般本能之间的中介物。因此，它拥有两边的基本要素。所以，任何一边的单方面解释都或多或少是牵强的、武断的，因为另外一面总是遭到了压抑。但是，总的说来，一种可证明的真理还是出现了；只不过它只是部分的真理，无法声称具有普遍的效力。它的效力只在自身原则的范围内有效，而在其他原则的领域内却是无效的。

弗洛伊德心理学以一种核心的概念著称，亦即对不相容的愿望倾向的压抑。人似乎是一大堆仅仅部分地适应于客体的愿望的集合。人的心理症障碍源自环境影响、教育和客观条件对本能的自由表达所设置的巨大约束。另外一种影响则来自双亲，它造成了道德的冲突或是牵累往后生命的婴儿期的固恋作用（fixations）。原初的本能构成具有无法增减的总量，它主要通过客观影响受到各种干扰而更改；因此，对恰当挑选的客体作出尽可能不受限制的本能表达显然是必要的治疗方法。相反，阿德勒心理学却以自我-优势的核心概念为特征。人主要显示为一种自我基点，它在任何情况下都不应受制于客体。弗洛伊德认为，对客体的渴望，对客体的固恋以及对客体的某些欲望的不可能性扮演着至为重要的角色，而在阿德勒看来，一切都集中在主体的优势上。弗洛伊德的对客体的本能压抑，在阿德勒那里则变成主体的自我护卫（security of the subject）。在他看来，治疗在于去除这种使主体封闭起来的自我护卫；弗洛伊德则认为，应该消除那种使客体变得无法接近的压抑。

因此，弗洛伊德认为，基本的程式是性欲，它表现了主体与客体之间最强力的联系；而在阿德勒看来，则是主体的权力（power），它有效地抵御了客体，并为主体提供了一种切断所有联系的牢不可破的封闭。弗洛伊德想要确保这些本能无拘无束地流向它们的客体；但阿德勒却想要消除客体邪恶的魔力，以便使自我摆脱令人窒息的防御性盔甲。因此，弗洛伊德的观点在根本上是外倾的，阿德勒的则是内倾的。外倾的理论当然对外倾型来说才十分有效，而内倾理论也仅仅对内倾型有效。既然纯粹的类型是

全然片面化发展的产物，所以它不可避免地失去了平衡。过分地强调一种功能同时也就意味着压抑另一种功能。

心理分析无法消除压抑，只要它所运用的方法是根据患者所属类型的理论来定向的话。因此，为了与其理论保持一致，外倾型会把从他的无意识中浮现的幻想还原到本能的内容，而内倾型却会把它们还原为他的权力目的。从此分析中获致的结果只会扩大既有的不平衡。因此，这种分析只是强化了已经存在的类型，它绝不可能导致类型之间相互的理解和调和。相反，无论是外在的还是内在的鸿沟都被拓宽了。一种内在的分裂开始出现，因为其他的功能会片断地出现在无意识幻想、梦等形式中，每次都被贬抑，而再度遭受压抑。在这种情况下，当某个批评家把弗洛伊德的理论描述为一种神经症理论时，他在某种程度上是有道理的；虽然他描述中敌意的攻击只会使我们解除责任，不再认真地去思考所出现的问题。弗洛伊德和阿德勒的观点都同样是片面的，仅仅具有某种类型特征。

这两种理论都拒绝接受想像的原则，因为它们贬低幻想，把它们当作纯粹符号的<sup>69</sup>表达。实际上幻想的含义远不止此，因为它们同时还表现了其他的机制——在内倾型中被压抑的外倾的机制和在外倾型中被压抑的内倾的机制。当然，被压抑的功能是无意识的，因而没有得到充分的发展，仍然处于胚胎的和古老的状态。在这种情况下，它无法与较高水平的意识功能结合。幻想的难以接受性主要派生于这种未获认可的、无意识功能的特殊性。对于那些以适应外部现实为主导原则的人来说，由于上述原因，想像是应受谴责的和无用的东西。然而我们知道，所有善的观念和所有创造性工作都是想像的结果，都发源于我们乐意称为童稚幻想的东西之中。不仅艺术家，而且每一个具有创造性的个体都从幻想中获得他生命中最伟大的东西。幻想的动力原则是游戏（play），这也是儿童的特征，它显然与严肃工作的原则格格不入。但是幻想倘若没有这种游戏的性质，就不会产生任何创造性工作。我们所亏欠想像的游戏的实在是无法计算的。因此，如果因为幻想的有害性或难以接受性而把它当作无价值的东西来对待，那么目光就太短浅了。我们千万不要忘记，一个人可能存在的最高价值就在想像中。我说“可能”是经过考虑的，因为在另一方面幻想也是无价值的，这是由于它们处

于原初材料的形式，本身并不具有任何可实现的价值。要想发掘它们蕴涵的无价之宝，需要进一步的发展。但是这种发展并非通过对幻想材料的简单分析就能获得；还必须借助建构的方法来进行综合的处理。<sup>70</sup>

这两种观点之间的对立是否可以以理性方式作出令人满意的解决，仍然是一个悬而未决的问题。虽然在某种意义上阿伯拉尔的努力必须受到高度的重视，但实际上他的努力并没有获得任何值得一提的成果，因为他并未能超越概念论或训诫论（sermonism）建立起调解的心理原则，他所建立的仅仅是古老逻各斯概念的翻版，它们同样是片面的和理性的。作为调解者，逻各斯当然有超越于说教（sermo）的优势，即在人的表达中，它也肯定了人的非理性的渴望。

然而，我却无法摆脱这样的印象：阿伯拉尔那对生命伟大的肯定与否定拥有如此充分感悟力的杰出的头脑，不应该仅仅满足于他的吊诡的概念论的建立，不应该放弃进一步的创造性努力，假如他没有因悲剧的命运丧失了激情的推动力的话。要想证实这一点，我们只需把概念论与伟大的中国哲学家老子、庄子或诗人席勒在同一问题上所取的方式相比较就行了。

## 第五节 路德与兹温格利之间关于圣餐礼的论战

那些搅乱人们思想的后来的争执，首先引起我们注意的是新教和宗教改革运动（Protestantism and the Reformation movement）。由于这一现象极其复杂，所以在它成为分析解释的对象之前，它必须被分解为许多独立的心理过程。但这已超出了我的能力。因此，我必须自限于从这场巨大的争论中挑选出一个特定的例子，即路德（Luther）与兹温格利（Zwingli）之间关于圣餐礼的争论。前面已经提到过的化体说教义被1215年的拉特兰会议（Lateran Council）<sup>71</sup>所承认，并从那时起就成了信仰的固定的信条；路德就是在这种传统中成长起来的。虽然那种认为仪式和仪式的具体实施具有客观的拯救意义的观念，完全不符合新教的宗旨，因为新教运动（the evangelical movement）完全与天主教体制的价值针锋相对，但路德仍然无法使自己从取用面包和酒时的直接而有效的感官印象中摆脱出来。他未能将面包和酒看作纯粹的记号；对面包和酒的感官现实与直接体验，对他来说是一种不可或缺的宗教需要。因此他宣称我们在圣餐中所摄取的确实是基督的肉体和鲜血。在他看来，直接的客观体验的宗教含义是如此重大，以致他的想像完全被圣体的血肉临在的具体性所迷惑。所以，他所有的解释企图都是在这种魔力下进行的：基督的圣体确实临在着，尽管是“非空间性的”（non spatially）临在。根据所谓化体说教义，圣体的实际本质也伴随面包和酒而确实存在着。该教义所假设的基督圣体的无所不在，尤其引起了人类理性的不安，因而后来被立意遍在（volipresence）的概念所替代，它意味着上帝出现在任何他所意欲出现的地方。但是路德并没有受这一切的干扰，他坚持感官印象的直接体验，宁愿用一些解释来平息人类理性的所有顾虑，这些解释不是荒唐的，就是十分令人难以满意的。

几乎难以令人置信，使路德紧紧依附于这一教义的仅仅是传统的力量，因为他已向人们确切地证明，他有摒弃传统信仰形式的能力。毫无疑问，我们不应该过深地误入歧途，认为在圣餐礼中与基督的“血肉实在”的接触，以及这种接触对路德本人的情感价值，超过了新教的原则，该

原则主张，圣言（the Word）而非仪式是传达上帝恩典的唯一工具。对于路德来说，圣言当然具有拯救的力量，但是分享圣餐也是一种传达恩典的方式。在此我重复一下，这只不过表面上是对天主教体制的让步；实际上它是对建立在直接的感官印象基础上的情感事实的认识，这正是路德的心理所要求的。

与路德的观点相对立，兹温格利赞同一种对圣餐礼的纯粹的象征性看法。他真正关心的是从“精神上”分享基督的肉体和鲜血。这种观点具有理性的特征，具有关于仪式的理想概念的特征。它的优点在于并没有违背新教的原则，同时也避免了一切有悖于理性的假设。但是，它却没有公正地对待路德所希望表达的那些东西——感官-印象的现实性和它特殊的情感价值。确实，兹温格利也参与圣餐礼，像路德一样分享了面包和酒，但是，他的概念却并没有包含任何可以恰当地再现关于客体的独特的感觉和情感价值的程式。对此，路德提供了一个程式，但却有悖于理性和新教的原则。从感觉和情感的观点来看，这倒无关紧要，并且还确实是正确的，因为这种观念，即“原则”，很少涉及到对客体的感觉。总之，这两种观点都是相互排斥的。

路德的程式偏向于对事物的外倾的概念，而兹温格利则倾向于观念化的立场。虽然兹温格利的程式并没有粗暴地对待情感和感觉，而仅提供了一种理想的概念，但却从未为客体的影响留下余地。就像外倾型的观点——路德的——并不满足于为客体所保留的空间那样；而是还要求一种观念服从感性的程式，就完全像观念的程式要求情感和感觉的服从一样。

由于意识到已经对问题作了一般性论述，在此，我想结束关于古代和中世纪思想史中的类型问题这一章。我缺乏以任何种方式透彻地处理如此困难但意义深远的问题的能力。倘若我成功地在类型观点的差异的存在上给读者留下了某种印象，那么我的目的就达到了。我也无须补充，我知道这里所涉及的任何材料都远没有作出令人信服的论述。我必须把这个任务留给那些比我对此论题具有更广博的知识的人。



## 第二章 席勒对于类型问题的观念

### 第一节 关于《美育书简》

#### 一、优势功能与劣势功能

就我有限的知识所知，席勒（Schiller）似乎是在很大程度上有意识地区分类型态度，并对它们的特征作了详尽论述的第一人。他在论及两大对立机制、并且同时发现了两者和解的可能性方面所作的巨大努力，见于他1795年首次发表的《美育书简》（Letters on The Aesthetic Education of Man），该书由席勒写给奥古斯丁贝格（Holstein-Augustenberg）公爵的书信组成。<sup>72</sup>

席勒的论文，由于思想的深刻，对于材料透彻的心理分析，以及用心理学方法来解决冲突的宽广视野，促使我对他的思想作出较为广泛的讨论和评价，因为从来还没有人对他的这些思想如此地处理过。从我们心理学的观点来看，席勒的功绩绝不是无足轻重的，这将在我们进一步的讨论中得到清楚的说明；因为他为我们心理学家提供了一些精心构思出来的观点，而我们才刚刚开始理解赏识这些观点。当然，我的责任并不轻松，因为我随时可能被指责，说我给席勒的思想加上了一个他的原文并非如此的建构。虽然，在所有基本观点上我会尝试引用他的原文，但是要想把他的思想引入现在的论题中而不给它们加上某些解释或建构是完全不可能的。因而我只能尽量做得符合作者原意。但是另一方面，我们必须记住这样的事实，席勒自己属于某种特定的类型，因而他甚至不由自主地对他自己的观念作出了某种片面的展示。我们观点和认识的局限，无论何处都没有像在心理描述中那样变得如此明显，在这里，我们几乎只能对那些其主要轮廓已鲜明映入我们心理之中的图像进行描述。

从种种特征来看，我把席勒归属于内倾型，而歌德——如果我们考虑到他最重要的直觉的话——则更倾向于外倾型。我们可以轻而易举地在席勒关于理想类型的描述中发现他自己的形象。我们若要获得一种更为完全的理解，则必须看到这样的事实，通过这种认同作用，他的全部阐述都带着一种不可避免的局限，由此局限，使席勒对一种功能的陈述要比对另一种功能的陈述丰富详尽得多，

因为后一种功能在内倾型那里不可能得到完全的发展，正是这种不完全的发展，使它必然会带有某些劣势特征。在这种情况下，作者的描述需要我们的批评与纠正。显然，席勒的这种局限也促使他使用一套缺乏普遍适用性的术语。作为一个内倾型，席勒与观念的联系远比他与实物世界的联系紧密得多。根据个体是更多地属于情感型还是思维型，其与观念的关系也可能相应地是感情性的或反思性的。在此我要恳请读者，将我在本书第十一章中所提供的定义牢记在心，你们或许已被我早先的著作所引导，将情感等同于外倾，思维等同于内倾。凭借内倾型与外倾型，我把人区分为两种普遍的类型，它们能再进一步地被细分为各种功能-类型，例如思维型、情感型、感觉型和直觉型。因此，一个内倾的人可能是思维型也可能是情感型，因为情感与思维都可能受观念的统辖，正像它们都可能受客体的支配一样。

那么，若就席勒的本性，尤其就他相对于歌德的特性而言，我认为他是内倾的人，进一步出现的问题是他能再分为内倾下的哪种类型。这个问题极难回答。毫无疑问，直觉在他那里扮演了相当重要的角色；基于这一考虑，我们倘若仅仅把他看成一个诗人，那么，我们可把他归入直觉型。但是，在《美育书简》中出现在我们面前的席勒无疑是一位思想家。不仅从这些书简，而且从他自己反复承认的来看，我们知道在席勒身上，思辨的因素是极为强大的。所以我们必须把他的直觉因素向思维的那一边挪移，使我们也可以从思维的角度，即从我们关于内倾思维型的心理的角度来研究他。我希望能充分地证明，这个假设合乎实情，因为在席勒的书中有不少段落都明显地支持这种说法。因此，我恳请读者记住，我刚才提出的这一假设便是我整个论述的基础。在我看来，这样的提醒是有必要的，因为席勒总是从他自己内在经验的角度来把握问题。考虑到这样的事实，另一种心理即另一类型总是以相当不同的方式来看待同一个问题，那么席勒对它所作的非常广泛的陈述，就可能被认为带有主观的偏见，或者被当作一种有欠考虑的概括。但是，这样的判断并不一定正确，因为确实有相当多一批人，对他们来说，也完全跟席勒一样，确实存在着功能分立的问题。因此，如果在下面的讨论中我偶尔强调了席勒的片面性和主观性，那我并不是想要贬低他所提出的问题之重要性和有效性，而只是想为其

他的阐述提供一点空间。因此，我所偶尔提出的这些批判，用意是要将席勒的阐述改写到另一种语言中去，使其能缓解席勒的主观局限。但是，我的论证极为接近席勒的论点，因为它极少涉及到内倾与外倾的普遍性问题——在第一章中我们整个是在讨论这个问题——而主要涉及内倾思维型的类型冲突问题。

席勒首先关心的是导致两种功能分立的原因和根源的问题。他以确切的本能，拈出个体的分化作为基本主题。“正是文化本身给现代人性造成了这一创伤。”<sup>73</sup>这句话显示出席勒对问题的广泛理解。本能生命中诸种心理力量的和谐一致的分裂，是一种永远开裂而难以愈合的创伤，一种名副其实的阿姆弗塔斯式创伤（Amfortas' wound）<sup>74</sup>，因为在多种功能中某种功能的分化，将不可避免地导致该功能的过度发育，而忽视其他功能并使之萎缩。席勒说：

我并不否认，从一个统一体和理性的尺度来衡量，现代人比古代世界最优秀的人物更具优势。但是，这场竞赛应该包括每个成员，用整体的人与整体的人来衡量。哪一个现代人能站出来一对一地与个别的雅典人比试一下人性的价值？这里且不谈类（race）所获得的好处，而只是说，个体的这种不利条件是怎样产生的？<sup>75</sup>

关于这种现代个人的式微，席勒把原因归之于文化，即归之于功能的分化。他接着指出，在艺术与学术中，直觉与思辨的思维变得多么疏远，它们彼此从各自适用的领域中排挤对方。

人们的活动局限在某一个领域，这样人们就等于把自己交给了一个支配者，他往往把人们其余的素质都压抑了下去。不是这一边旺盛的想像力毁坏了知性辛勤得来的果实，就是那一边抽象精神熄灭了那种温暖过我们心灵并点燃过想像力的火焰。<sup>76</sup>

他进一步说：

如果社会把职务或功能当作衡量人的尺度，它只重视它的公民中某一个人的记忆力，而对另一个人只重视图解式的知性，对第三个人只重视机械的熟练技巧；如果在这里只追求知识而对性格的要求无所谓，在那里相反，只要

求遵守秩序的精神和守法的态度而把最大的无知视为优异；如果同时要求各种能力的发展达到使主体失去其允许范围的程度，为了个别能招致荣耀与获利的天赋，而忽视了心灵的其他能力，那么，这怎么不使我们惊异呢？<sup>77</sup>

席勒的这些思想是极有分量的。不难理解，席勒同时代的人由于对古希腊世界缺乏充分的认识，而只能借助流传下来的那些堂皇的著作来评价希腊人，因而必定会过高地评价了希腊人，因为古希腊艺术的独特美感在相当程度上要归因于与其赖以兴起的周遭环境的鲜烈对照。希腊人的长处在于，较之现代人他们较少分化，如果人们确实把这当作长处的话，因为这种状况的短处至少是同样明显的。毫无疑问，人的功能的分化并不是人类随心所欲的产物，跟自然中的所有现象一样，它的产生乃是必然的。如果一个“希腊天堂”和阿卡狄亚乐土（Arcadian bliss）<sup>78</sup>的现代赞赏者，以一个雅典奴隶的身份访问这里，他完全可能带着相当不同的目光来眺望希腊这块美丽的土地。事实确是这样，早在基督诞生前5世纪的原初环境，已经为个体造就了使他能够全面地发展他的本质与能力的较大可能性，但是，这只是由于他的成千上万同胞都处在恶劣的环境中，无可置疑地遭到了压抑和伤害，才成就了这种可能性。在古代世界中，某些人物显然可以达到很高的个体文化水平，但是整个集体的文化水平却仍然处于相当原初的状态。这种集体文化的伟绩要留待基督教来达成。因此，作为一个整体，现代人不仅能与希腊人匹敌，而且由任何标准来衡量，集体文化的水准都可轻而易举地超过希腊人。另一方面，席勒的观点是完全正确的，我们的个体没有能够与集体文化的发展保持同步，并且自从席勒写作之后的120年以来这种状况并没有明显的改善——甚至有所倒退；因为，如果我们没有更深地陷入这种不利于个人发展的集体氛围之中，那么，由斯蒂纳（Stirner）或尼采的思想所体现的那些激烈的反应就几乎大可不必了。因而直到今天，席勒的观点仍具有时代性和有效性。

就个体的发展而言，正如古代的人们为了迎合上层阶级的需要，往往以绝大多数平民（贱民和奴隶）所受到的全面压抑为代价，同样，后来的基督教世界也通过同样的过程达到了集体文化的状况，它极尽可能地将这种过程转化到内在于个体的心理领域——或者用我们的话来说，把



它提升到了主体的层面。当个体的价值被基督教教义宣布为一种不灭的灵魂，大多数下层人为了少数上层人的自由而被压抑的情形，就变得不再可能了。取而代之的是，对个体中更具价值的功能的选择超过了劣势功能。这样，重点便被转移到了某一有价值的功能上，从而抹杀了所有其他的功能。从心理学角度来说，这意味着古代文明中那种社会的外在形式被转移到了主体之中，因而一种内在于个体的状况产生了——这种状况在古代世界中曾经是外在的——亦即一种占支配地位的优势功能，以牺牲大多数劣势功能为代价而得到发展和分化。借此心理过程，一种集体文化逐渐产生了，在此“人权”当然获得了一种远比在古代更为巨大的、无可估量的保证。然而它也有缺陷，依赖于一种主体的奴隶文化，即是说，依赖于一种把对古代大多数人的奴役转化为心理领域内的奴役状态，因而，当集体文化被提高时，个体文化就被贬低了。正像对群众的奴役在古代世界是一道裂开的创伤一样，对劣势功能的奴役在现代人的灵魂中也是一道永难愈合的创伤。

席勒说：“片面地训练这些能力当然不可避免地会把个体引入错误中，但是却使类达到了真理。”<sup>79</sup>优势功能对劣势功能的取代对个体有害，正如其对社会来说是有价值的一样。这种损害作用已达到了如此程度，以致我们现代文化的巨型组织实际上所追求的是对个体的全面扼杀，因为它们真正存在依赖于对个体人所具有的优势功能的机械运用。这里真正举足轻重的不是人，而是人的一种分化了的功能。在我们的集体文化中人不再作为人出现：他只不过作为一种功能的代表，更有甚者，人甚至完全与这种功能相等同，并把其他的劣势功能全都拒之门外。因此，现代人被贬低为一种纯粹的功能，因为它代表了一种集体价值，唯一可能的生计的保障。但是，像席勒所清楚看到的，功能的分化的发生绝无别的道路可寻：

要发展人的多种能力，除了使它们相互对立之外，别无他法。各种能力的这种对立是文化的重要工具，但也仅仅是工具而已；因而只要存在对立，人就只是处在通向文化的途中。<sup>80</sup>

根据这种观点，我们相对立的诸种能力的当今状况就不是一种文化的状况，而仅仅是通向该状况的一个阶段。当然对于这个问题会有不同的看法，因为有些人会把文化



理解为集体文化的状况，而另一些人则把它仅仅看作文明<sup>81</sup>，把这种对个体发展的严厉的要求归之于文化。然而，当席勒完全把他自己与第二种观点联系起来，不恰当地把我们的集体文化与个体的希腊人进行比较时，他是错误的，因为他忽视了那时代文明的缺陷，这种缺陷使那种文化的绝对有效性值得怀疑。因此，没有任何文化从来就是真正完美的，它不是偏向这一方就是偏向另一方。有时文化理想是外倾的，于是主要价值就被给予了客体和人与客体的联系；而有时文化理想是内倾的，于是主要价值就系于主体以及他与观念的关系。在前种状况下，文化表现出集体的特征，而在后者那里则表现出个体的特征。因此，不难理解，在以基督徒之博爱（它的对应关联物或对应者、对个性的侵犯）为原则的基督教影响下，一种集体文化出现了，在那里，个体遭受被吞没的威胁，因为个体的价值在原则上被贬低了。因而在德国古典思想家的时代会出现对古代世界的极度仰慕，对他们来说，古代世界乃是个体文化的象征，这使得古代世界极大程度上被给予了极高的评价，通常被全面地理想化。有不少人甚至还试图竭力模仿或恢复希腊精神，这些意图在我们今天看来真有几分愚蠢，但是它们仍然必须被视为个体文化的先兆。

自从席勒写作《美育书简》之后的120年以来，关于个体文化的状况并不见好转，甚至更坏了，因为个人的兴趣在今天已极大程度地为集体兴趣所占据，因而几乎没有空闲留给个体文化的发展。所以，我们今天具有一种高度发展的集体文化，它在组织上远非历来所能望其项背，然而正是由于这种原因它才日益变得有害于个体文化了。在这里，一个人之“应是”与他的呈现之间存在一条深深的鸿沟，即在他作为个体的存在与他作为集体的存在之间存在一条深深的鸿沟。他的功能的发展是以牺牲他的个体性为代价的。如果他出类拔萃，那仅仅是他与集体功能的同一；如果他平淡无奇，那么即使他的某种功能在社会上获得高度评价，但他的个性却完全处于劣势的和未发展的功能的水平，因而他纯粹是一个野蛮人，而在前种状况下（出类拔萃的人），他陶醉于将自己的野蛮性遮蔽起来了。毫无疑问，这种片面性仍然为社会提供了我们无法低估的优势条件，而用其他任何方式是无法获得这些优势条件的。正如席勒所精确观察到的那样：

只有把我们精神的全部能量集中在一个焦点上，把我们全部的本质汇合到一种单一的能力上，如同我们为这种单一的能力插上翅膀，即为这种个体的能力插上翅膀，人为地使它远远飞越自然为它设置的界限。<sup>82</sup>

但是，这种片面的发展必然不可避免地导致一种反动，因为被压抑的劣势功能不可能完全排除在参与我们生命的发展过程之外。当人的内在分裂必定要被消除时，未发展的功能可能作用于生命的时机就到来了。

我已经指出，在文化的发展中，功能分化的过程将最终导致心理的基本功能的分裂，它远远超出了个体能力的分化，甚至侵入了普遍的心理态度的领域，控制着使用这些能力的方式。同时，文化使那种经由遗传而获得较好发展的功能分化出来了。在有些人那里，它是思维的能力，而在另一些人那里，则是情感的能力，这些能力特别易于获得进一步的发展，在文化的要求的驱使下，个体会特别关心他的这些能力——天性业已赋予他的较丰稟赋的能力——的发展。但是这种能力的培植并不意味着此功能就先天地特别合适于他；相反，我们可以说，它只是预设了某种灵敏性、易变性和可塑性，因此，最高的个体价值往往并不出现在这一功能中，唯其该功能是为了集体的目的而发展起来的，所以我们看到的可能仅仅是最高的集体价值。正如我所论及的，实际情况很可能是，更高的个体价值隐藏在那些被忽视的功能中，虽然它们对集体生活毫不重要，但对个体的生活却有着无与伦比的价值，因此，它们是生命的价值，能赋予个体生命以强度和美感，而要想在集体功能中寻找这种强度和美感却是徒劳的。已分化的功能固然为他获得了集体存在的可能性，但是却没有使他获得只有个体价值的发展才能给予他的那种生命的满足和快乐。这些东西的缺乏常使人感觉到某些东西深深地丧失了，由此而来的分离正像一种内在的分裂，在席勒看来，人们可以把它与痛苦的创伤相比较。他继续写道：

因此，对于整个茫茫世界来说，无论我们从人的能力的分化培育中能得到多大的收益，但不能否认的是，在这种令人诅咒的普遍目的中个体必定要遭受苦难。通过体育训练固然培育了强壮的身体，但是只有通过四肢自由而协调的活动才能获得形体的美。同样，个体精神能力的努力固然可以产生杰出的人才，但是只有在这些精神能力得到

均等的陶冶时才能给人以幸福和完满。如果人性的培育必须要我们作出这种牺牲，那么我们将与过去和未来的时代处于怎样的关系中呢？我们曾经是人性的奴仆，我们为了它从事了长达几千年的奴役劳动，我们的被摧残的本性印下了这种奴役的屈辱的痕迹，但只要让后世盼到幸福的安乐与道德的健康，并使他们的人性自由地发展，这又何足挂齿！但是，难道人们可以为了任何什么目标而注定要忽视他自己吗？难道自然会由于她的目的而夺走理性本身给我们规定的完整性吗？因此，如果个体能力的培育必然要以牺牲它们的整体性为代价，那这样肯定是错误的；或者当自然规律力图这样做时，我们绝不能放弃被技艺破坏了的我们的自然本性的整体性，而应该通过一种更高的技艺（艺术）将其重建起来。<sup>83</sup>

显然，席勒在他的私人生活中对这种冲突有着深刻的感受，正是他本人身上的这种对抗，使他产生了一种追求一致性和协调性的渴望，这样就能够把受到奴役而萎谢的功能解放出来，以便使和谐的生命得到恢复。这也是瓦格纳（Wagner）<sup>84</sup>的《帕西法尔》（Parsifal）的主题，通过那支矛的失而复得与伤口的愈合，它获得了一种象征性的表达。瓦格纳以艺术的方式所述说的东西席勒在哲学的反思中努力使之清晰化了。他虽然未作直接的陈述，但其含义再明显不过了，席勒的问题在于关注古代生命方式和古代世界观的恢复；人们从中得出的结论是：他不是忽略了基督教的解决方法就是有意对此视而不见。无论在何种情况下，他精神的视野更多地集聚于古典美而非基督教的救赎教义，然而基督教的救赎教义并不比席勒所追求的——从罪恶中获得拯救——有着另外的目标。叛教者朱利安（Julian the Apostate）在他与赫利奥斯国王（King Helios）的谈话中说，人的心灵“充满着激烈的搏斗”<sup>85</sup>。这句意味深长的话不仅贴切地揭示出他自身的特征，而且揭示出他整个时代的特征——古代后期那种内在的撕裂，表现出一种心灵与精神的前所未有的无序的混乱，基督教教义许诺要把人们从此混乱状况中解救出来。当然，基督教所提供的并不是问题的解决，而是一种破碎的自由（a breaking free），即一种有价值的功能同所有其他功能的分离，该功能在那时代同样专横地要求统制的权力。基督教排除了所有其他功能的发展，而只提供出一种功能确定的发展方向。这可能是为什么席勒对基督教所提供的救赎



的可能性略而不谈的根本原因。异教徒对自然（天性）的接近似乎正好是对基督教所无法提供的那种可能性的允诺：

自然在它的天然造物中给我们指示了使我们达到道德状态的道路。在较低组织中基始力量的竞争缓和下来之前，自然是不会提高到自然人的高级形式的。同样地，只有当在伦理的人的身上各种基质的冲突、盲目的本能的对抗平息下来，在人身上粗野的对立已经停止时，人才能致力于发展他的多样性。另一方面，只有当人的性格的独立性得到了保证，只有使对他人专制形式的屈从让位给庄严的自由时，人才能够使他内在的多样性服从理想的统一性。<sup>86</sup>

因此，能够使对立物在自然（天性）的道路上和解的，并不是劣势功能的分离或救赎，而是对于它的认识，与它的协调一致。但是，席勒感到，对于劣势功能的接纳可能会导致一种“盲目的本能的对抗”，相反，正如理想的统一性可能重新确立优势功能压倒劣势功能的那种状况，并由此又恢复了那种原初的状况一样。劣势功能之与优势功能相对，并非由于它们的本性所致，而是由于它们所取的暂时形式。它们最初的被忽视和被压抑是因为它们妨碍了文明人达到他的目标；但是，这些目标只不过是有一些片面的兴趣组成罢了，它们绝不能同人的个性的完美相提并论。如果个性的完美成为目标的话，那么那些未被认可的功能就是必不可少的，事实上它们的本性并不与这种目标相抵触。但是，只要文化的目标不与个性完美的理想一致，这些功能也就只能屈从于被贬抑，屈从于某种程度的压抑。有意识地接纳这些被压抑的功能相当于展开一场内战，或相当于解除先前对于诸对立物的禁制，因此，“性格的独立”就立即被取消了。这种独立只能通过冲突的解决才能获得，但若没有一位果断的裁决者介于各种冲突力量之间，那么这种解决显然是不可能的。在此道路上，自由只是和解的产物，否则合乎道德的自由人格的建构就不可能。但倘若强求自由，人们又会陷入本能的冲突之中：

一方面出于对自由的恐惧（在其最初的试探中自由总是被当作敌人），人们投入了奴役的安逸怀抱；另一方面出于对迂腐的监护职责的绝望，人们则逃进了自然状态的野蛮的无拘无束之中。篡夺以人性的软弱为借口，暴力则

以人性的尊严为借口，直到最终一切人间事物的伟大统治者——盲目力量介入，并像一个普通的拳击家那样来裁决这些原则的表面冲突。<sup>87</sup>

现代法国大革命对此论述提供了一个生动的背景，尽管是血淋淋的背景：它带着崇高的理想主义，以哲学与理性的名义开始，而在嗜血的混乱中结束，使拿破仑这位独裁的天才脱颖而出。理性女神证明了她自己无力制服强权这个挣脱锁链的野兽。席勒感到了理性与真理的失败，因而预言：真理将变成权力。

如果真理到现在还不能证明它有决胜的力量，那么问题不是出在理性不懂得如何揭示真理，而是出在仍然对真理关闭着的心灵，出在仍然没有为真理而行动的冲动。在哲学和经验点起的光明面前，怎么还会有偏见和理性的蒙昧的普遍统治？时代受到启蒙，也就是说，知识被发现并公开地散播开来，它至少足以订正我们的实践的原则。自由探讨的精神排除了那些长期阻碍着通向真理道路的虚妄概念，摧毁了狂热和欺骗赖以建立王座的基础。理性消除了感官的迷误与欺诈的诡辩，曾经使我们背弃自然的哲学本身又在大声急切地召唤我们回到自然的怀抱——为什么我们总还是野蛮的人？<sup>88</sup>

从席勒的这段文字中，我们可以贴切地感受到法国的启蒙运动和大革命中狂想的理性主义。“时代受到启蒙”——是对理性何等高度的评价！“自由探索的精神排除了那些虚妄的概念”——多么伟大理性主义！人们仍清楚地记得《浮士德》中普洛克杜芬塔斯米斯特（为Proktophantasmist，意为肛门幻视者）<sup>89</sup>的话：“扫除一切，我们已经启蒙了！”即使那时代的人们太过于狂热以致不能不过高地评价了理性的重要性与效力，他们全然忘记了理性如果真正具有这样的力量，那它早就有最充分的机会来显示它，但有一个事实是不容忽视的，即那时并非所有的有影响力的心灵都持这种观点；所以，这种甚嚣尘上的理性主义色彩的理智主义，就同样可能是产生自席勒本人身上的同一种质素，获得了特别强烈的主观发展所致。在他身上，我们不能不考虑理性所占的优势，这种优势所牺牲的并非他诗人的直觉，而是情感。对席勒自己来说，在想像与抽象之间似乎存在一种永恒的冲突，即直觉



与思维的冲突。因此他在写给歌德的信（1794年8月31日）中说：

这使我在沉思与诗的领域中都不从心，尤其在早年是这样；通常，当我想成为一个哲学家时，我的诗人气质征服了我，而当我想成为一个诗人时，哲学家的精神又抓获了我。甚至常常如此，想像力干扰我的抽象力，冷静的推理力浇灭我的诗情。<sup>90</sup>

他对歌德心灵的由衷的钦佩，常常在他的通信中流露出来的对他的朋友的直觉力的近乎女性的赞美，都是源于对这种冲突的深刻感受，这当然加深了他与几乎具有完美的综合天才的歌德之间的鲜明对照。冲突源于这样的心理事实，即情感的能量在他的理性与创造性想像两者之间的如何均衡。席勒自己似乎也察觉到了这一点，因为在给歌德的同一封信中他作了如下评述，当他一旦开始“认识和运用”他的道德力——它将给想象和理性设置适度的限制——时，身体的不适就威胁着要突破这些限制。正如我们已经指出的那样，这是一种未完全发展的功能的特征，由于自己的自主性，从意识的控制中退出，而无意识地同其他功能相纠结。它没有任何分化的选择，而是表现为一种纯粹的动力因素，一种驱动或负载，使得意识或已分化的功能的能量被强制性地卷走。这样，在某种情况下，意识功能被带到了超出其意图与决断的界限之外的地方，而在另外的情况下，意识功能在达及它的目标之前因受阻而改变了方向；在第三种情况下，它卷入了与其他意识功能的冲突中——只要无意识的扰乱和纠结的力量未分化出来，并从属于意识的支配，这种冲突就永远也得不到解决。我们可以恰当地推测，“为什么我们仍然是野蛮的人？”的感叹，不仅植根于那个时代的精神，而且也植根于席勒的主观心灵。像他时代的其他人一样，他在寻找恶的根源时并没有找对地方，因为在任何时候野蛮性都绝不存在于理性与真理影响微弱的地方，而是存在于这样的地方：对理性和真理的作用期望太高，甚至出于对“真理”的近乎迷信的高估，而赋予理性太大的效力。野蛮性即是片面性，它缺乏节制——通常达至极端的程度。

法国大革命正好达到了恐惧的顶点，从这场令人记忆犹新的革命中，席勒看到了理性之神在多大程度上支配了人类，也看到了非理性的野兽怎么在那里凯歌高奏。那强

烈促使席勒对此问题极为关注的无疑正是他时代中的这些事件；因为常见的情形是，当一个实质上是个人的因而显然是主体的问题，恰好与那种作为个体冲突包含同样心理因素的外在事件相契合时，它就立刻转化为一个囊括整个社会的普遍问题。这样，个人的问题获得了迄今为止所缺失的尊严，因为内在的分裂总不免带有某种羞辱性和被贬低的状况，使人无论外在还是内心都陷入了屈辱的境地，正如一个国家由于内战而弄得臭名昭著一样。这样就使一个人不敢在公众场合展示他仅仅属于他个人的冲突，当然，前提是这个人没有经历过度自尊的痛苦。但是，当个人的问题与当代大事件之间的联系被感受到、获得理解时，那么便会消除纯粹个人的封闭状态，个体的问题就被释放成我们社会的普遍问题。就问题解决的可能性而言，这并不是一个微不足道的收获。因为以往只有一个人自己的意识兴趣的微弱能量，配置在他个人的问题上，而现在则聚集了集体本能联合的力量，它们流入个体，与自我的兴趣汇合起来；因此一种新的形势形成了，对问题的解决提供了新的可能性。所以，那对个人的意志力或勇气来说从不具有可能性的东西，由于集体本能的力量而变得可能了；它使一个人能超越仅凭他自己个人的能量从不能超越的障碍。

因此，我们推测，使席勒勇敢地从事于解决个体功能与社会功能之间的冲突的原因，主要在于当代事件的刺激。同样的对抗也被卢梭深切地感受到了，确实，这种对抗是他的著作《爱弥尔论教育》（1762）的出发点。我们引述了与我们的问题的旨趣相同的几段文字：

人作为一个公民只不过是分数的分子，是依赖于分母的，他的价值在于他同整体，即同社会的关系。好的社会制度是这样的制度：它最知道如何才能使人改变他的天性，如何才能以依赖性换走人的独立性，如何才能把人吞没为群体中的单位<sup>21</sup>。

想在社会生活中把自然的情感保持在第一位的人，是根本不知道他要求些什么的。如果经常处在与自己争战的境地，经常在他的愿望与应尽的义务之间犹豫徘徊，则他既不能成为一个人，也不能成为一个公民。他对自己和别人都将一无用处。<sup>22</sup>

卢梭此书以这样的名言开篇：“一切当它离开造物者之手时是善的；而经人类之手后必定堕落。”<sup>93</sup>这句名言不仅具有卢梭的特色，也是那整个时代的特色。

席勒也同样回首过去，但他当然并非回归到卢梭的自然人——这里存在根本的差异——而是要回归到生活在“希腊天国”的人那里。但两人回顾的取向是共同的，皆执著于对过去的理想化和高度评价。席勒惊叹于古典的美而遗忘了日常实际的希腊；卢梭则以这样的语言将之提到了炫目的高度：“自然人就完全是他自己；他是整全的统一体，是绝对的整体。”<sup>94</sup>然而卢梭却忘记了自然人乃是全然集体性的这样的事实，即，他非但在诸自己，也在诸他人，而绝不是一个统一体。在其他章节卢梭又说：

我们抓住一切，我们掌控一切，无论时间、地点还是人物、事件；以及所有那些现在是或将来可能是我们的事物；我们自己只不过是自最无足轻重的部分。可以这么说，我们每一个人都把自己分散到整个世界去，而专注于这整个辽阔的空间的风吹草动。……难道是天性驱使人们如此地远离自己吗？<sup>95</sup>

卢梭被蒙骗了，他相信这种状态乃是晚近的发展。但事实并非如此；我们只不过晚近才对此有所意识；这种状态自始至终都存在，我们越是回溯到事情的开端其表现就越是明显。因为卢梭所描述的只不过是列维-布留尔（Lévy-Bruhl）恰如其分地命名为“神秘参与”的原初集体精神状态。这种对个体性的压抑并非晚近才有，而是古代的遗迹，那时全无任何个体性可言。因此我们所论及的并非新近的压抑，而是对集体性的绝对权力的一种新的感受与认识。人们想当然地把这种权力归于教会和国家的体制，即使机会来临也没有任何现存的方式方法足以逃避永恒的道德的命令！这些体制所具有的无上威权绝没有人们描述的那样巨大，正因为如此，它们才会不断受到各种革新者的攻击；压抑的权力其实无意识地存在于我们自身，存在于我们野蛮的集体精神中。对集体心理来说，凡是未直接服务于集体目的的个体发展都是可恶的。因此尽管前面提及的单一功能的分化乃是一种个体价值的发展，但这种发展仍然如此地受集体观点的制约，以致反而有害于个体自身。

这两位思想家之所以对过去时代的价值作了错误的判断，是因为他们并不完全熟知早期人类的心理状况。其错误判断的结果使他们相信早期人类的虚幻图像，相信更完美的人类类型，而自较高的阶段开始而每况愈下。这种倒退的取向本身是异教思维的遗存，因为它是众所周知的古代人或野蛮人精神的显著特征，把一个天堂般的黄金时代想像为当今罪恶时代的前身。最先将未来的希望赐予人类，将某种实现上帝观念的可能性许诺给人类，这是基督教伟大的社会和精神成就。<sup>96</sup>这种回顾取向在更晚近的心智运动中的凸显，正与自文艺复兴以来日益显现的对异教的普遍回归现象密不可分。

在我看来，这种回顾取向也必然对人类教育方式的选择产生决定性影响。因而采用这一取向的心灵会不断从过去的幻念中寻求支撑。如果不是受意在认识类型及类型机制之间的冲突的驱使，使我们去寻找能够重建类型间和谐关系的东西的话，我们或许会对这种取向不屑一顾。正如我们将从以下引文中所看到的，我们的目标也正是席勒所萦系于心的目标。他的基本思想都表现在这些话中，也总结了我们想要说的：

让仁慈的神祇把婴儿及时地从他母亲的胸前夺走，用更好的时代的乳汁来哺养他，让他在遥远的希腊天国下成熟长大。在他成人之后，让他作为一个陌生人回到他自己的时代；然而他的出现并不会带来欢乐，而是像令人恐惧的阿伽门农（Agamemnon）的儿子一样，将一切都清除干净。<sup>97</sup>

没有比这更清楚地表达了对希腊模式的倾心。但从这一简要的陈述中我们也可瞥见其中的局限，它促使席勒从根本上扩展了他的视野：

他确实将从现时代获取他的材料，但他的形式将借自更为古老的时代——是的，借自超越所有时代的时代，借自他的存在的绝对永恒的统一体。<sup>98</sup>

席勒清楚地感觉到他必须回溯得更远，回到一个原初的英雄时代，那里人类还是半神性的。他继续写道：

在那里，从他具有魔力的天性的纯粹的以太（aether）中，喷涌出美的源泉，完全不受各个世代和时



代的腐败的玷污，正是这些使其世代与时代抛入了无底的黑暗的深渊。<sup>99</sup>

在这里我们拥有了黄金时代（Golden Age）的美的幻象，那时人们仍然是神，由于永恒的美的幻觉变得精神抖擞。但是在此作为诗人的席勒还是盖过作为思想家的席勒。而在下面数页的叙述中作为思想家的席勒又占了上风：

确实，使我们不能不深思的是，我们看到，几乎历史上所有的时代，每当艺术繁荣、品味盛行的时候，人性却处于衰败的状况，从不曾有过这样的例外情形，一个民族审美文化的高度发展和广泛传播，会与政治自由及公共美德携手并进，或者说优雅的风尚会与良善的道德、完美的行为会与真理携手并进。<sup>100</sup>

根据我们所熟知且又无可否认的经验，那些古老时代的英雄必然过着行为很不严谨的生活，确实，无论希腊神话还是别的什么神话，没有一个能宣称他们有过严谨的生活。所有的美之所以能狂欢于它的存在，是因为那时既没有刑事法典也没有公共道德的卫道士。由于认识到这样的心理事实：有生命力的美唯有凌越充满悲哀、痛苦和肮脏的现实，才能放射出她耀眼的光辉，席勒无疑自己摧毁了他自己思想的根基；因为他所要着手证明的是那些已经分裂的东西，可以借助幻觉、快乐和美的创造而获得统一。美乃是回归人类天性原初统一的调解者。然而恰相反对，所有经验都向我们显示，美必以她的对立面作为其存在的条件。

如同以上是诗人的席勒占优势，现在却换成了思想家的席勒占优势：他不信任美，甚至根据经验而认为美可能会产生有害的影响：

无论我们把眼光放在古代世界的什么地方，都会发现趣味和自由乃是无法相容的，美唯有在英雄道德毁坏时才能建立起它的势力。<sup>101</sup>

这一从经验所获得的洞察，使席勒对美的主张再难以维系下去。在对此论题的进一步寻思中，席勒甚至达到了这样的认识，在那里，他再明白不过地描述了美的另一面：



倘若迄今为止我们对美的效应的看法全然来自经验的教诲的话，那么我们就不能太过于确切地去发展人的情感，因为对人类真正的教养而言它们是十分危险的；我们宁可免除美的融化力，尽管有变得粗陋和简朴的危险，而不必为了赢得优雅，把我们自己委身于美的柔弱的影响力。[102](#)

诗人与思想家之间的冲突当然也确实有调和的余地，如果思想家方面并非从字面意义而是从象征地意义上来理解诗人方面的语言的话，要知道，诗人方面的言语是多么渴望得到理解。难道席勒误解了他自己吗？答案几乎是肯定的，否则他不会作出这种自相抵牾的议论。诗人的席勒颂赞晶莹的美的源泉，它潜流于每一时代和各个世代的底层，它从不间断地在每一颗人类心灵中喷涌而出。诗人的席勒所萦系于心的，并非古代希腊人，而是我们自身里的古老的异教徒，那些永恒的从未玷污的天性和原始状态的美，它们虽潜藏于无意识中，却与我们生生相息，它们映射出的光辉，理想化为过去的形象，因此，我们甚至误认为那些远古的英雄具有我们所要追寻的美。这是内在于我们的远古人，他们为我们集体取向的意识所拒斥，对我们显现为可憎的和难以接纳的、然而却是我们所徒劳地四处追寻的美的承载者。这个内在于我们的远古人正是诗人的席勒所意指的，但却被思想家的席勒误认为古希腊的典范。思想家的席勒无法从证据材料中逻辑地推演出来的东西、所徒劳追寻的东西，由诗人的席勒以象征的语言呈现为希望之乡（promised land）[103](#)。

以上所述已充分表明，任何试图平衡我们时代的人的片面分化的努力，都必须十分认真地考虑到对于劣势功能因而也是未分化的功能的接纳。倘若不懂得如何释放劣势功能的能量，将它们导向分化，则任何调解的努力都难以成功。而这一过程只有根据能量的定律才会产生，也即是说，必须设置一条坡道，给潜在的能量提供释放的机会。

要想将劣势功能直接转化为优势功能，是一件毫无指望之事，然而向来经常有人这么做，并总是归于失败。同样容易失败的是制造一种永恒运动（perpetuum mobile）。没有任何能量的低级形式能简单地转换成能量的高级形式，除非同时有高级的价值源能给它以支援；也即是说，这种转换只有靠牺牲优势功能才可能达到。但是

并不具有这样的情形，能量的高级形式的原初价值可能同时被其低级形式所获得，或者说被优势功能所重新占有：因而不可避免的结果是在某个中间的水平上进行平分。对于一个将自己与他的已分化的功能相认同的个体来说，他会遭遇到一种沉沦的状况，虽然能量被平分，但获得的确是比原初价值更低的价值。该结论是不可避免的。所有企求使人类本性达至统一与和谐的教育，都不能不考虑到这一事实。席勒以他自己的方式表述了同样的结论，但他却挣扎着不愿接受这一结论，甚至即使不得不抛弃美也不愿接受这一点。然而，当思想家的席勒申述他那严厉的判断时，诗人的席勒再度说道：

但是，或许经验并非是裁决该问题的法庭，在我们接受它的证据的任何重要性之前，毫无疑问，有一点必须首先得到确认，我们正在谈论的与那些不利于它的例证所证明的，是否是同一种美。<sup>104</sup>

很明显，席勒在此想要超越经验；换言之，他赋予了美一种经验无法证明的性质。他深信，“美必须表现为人性的必然性条件”<sup>105</sup>，也就是说，美必须表现为必然的、不能不接受的范畴；因此他也论及了一种纯粹的美的理性概念，以及能使我们从“现象范围和事物生动的呈现”中脱离出来的“超越的方法”。“谁要是不敢突破现实，他就绝对无法赢得真理。”<sup>106</sup>席勒对经验所显示的不可避免的下行趋向的主观排斥，迫使他让逻辑理性服务于感情，从而促使逻辑理性建构起使原初的目标最终得以达成的程式，尽管这种情形早已被充分证明是不可能的。

同样的错误也出现在卢梭那里，他假定，在从属于自然的地方（天性）就不会坠入堕落，但从属于人却会如此，他因此得出下述结论：

倘若国家的法律同自然的法律一样，绝不能被任何人的权力所打破，那么从属于人就变成了从属于物；所有自然状态的优势就与共和政体下社会生活的优势结合起来了。使人免于为恶的自由也将与把人提升到善的高度的道德结合在一起。<sup>107</sup>

根据这些思考，他作了如下的忠告：

让儿童仅仅从属于物，在他的教育进程中你必须依循自然的秩序……当他想四处跑动时，不要教他静静坐着，当他想安静时，不要教他跑动。只要我们不用我们的蠢行去损坏孩子的意志，他们的愿望就会摆脱任性。<sup>108</sup>

然而不幸的是：国家的法律在任何情况下都无法与自然的法律美妙地统一起来，使文明状态同时也成为自然的状态。倘若这种协调最终被设想为是可能的，那么也只能理解为一种妥协，在那里两种状态都不能实现自己的理想，而只是可望而不可即。无论谁想要实现两种理想中的任何一种，他都必须依照卢梭本人的论述来进行：“一个人要么选择做自然人，要么选择做社会人；因为二者不可同时兼得。”<sup>109</sup>

我们人类当中存在着这两种必然性：自然与文化。我们不仅仅是我们自己，我们也必定与他人相联系。因而我们必须找到这样的一条道路：它并不纯粹是一种理性的调和；它必定是一种与生命的存在和谐统一的状态或过程，正如先知所说的，“一条称为圣路的大道”，“一条行路者虽愚昧也不致迷失的大道”。<sup>110</sup>因此，我倾向于认为，我们应当公允地看待诗人的席勒，尽管在这种情形下，他已多少有些蛮横地侵入了思想家的席勒的领地；既然理性的真理并不是最后的结论，那么也存在非理性的真理。在人类事务中，理性之路显得不可能的东西常常由非理性之路变成了真实。确实，所有那些一再降临于人类的最伟大的变迁并非来自理性的深思熟虑，而是来自那些被同时代人忽视或斥为荒谬的方式，它们只有在长时间之后由于它们内在的必然性才能完全被认可。更常有的是它们最终都未被认可，因为精神发展的所有最重要的规律仍然是一本打上七重封印而未泄露的天书。

无论如何，我并不打算给诗人的席勒的哲学姿态赋予任何特殊的价值，因为理性在他手上只是一种骗人的工具。理性所能完成的在此已经完成了；它揭示了欲望与经验两者间的矛盾。而定要坚持从哲学思维中寻求对此矛盾的解决已毫无意义。即使解决的方案最终已经考虑到，但真正的障碍仍然横亘在我们面前，因为解决并非在于思考它的可能性，也不在于对理性真理的发现，而是在于发现一条真正的生命所能接受的道路。建议和睿智的箴言并不缺少。如果问题仅仅如此简单的话，那么即使在遥远的毕

达哥拉斯（Pythagoras）<sup>111</sup>时代，人类也有最好的机会从各方面达到智慧的高峰。因此，正如我所说的，这就是为什么席勒所论述的不能从字面意义上而是要从象征的意义上理解，与席勒的哲学气质相一致的是，这种象征是披上了哲学概念的外衣出现的。同样，对于席勒所设置的“超越的方法”，也绝不能理解为一种建立在认识基础上的批判性推论，而只能象征地理解为这样的方法，当一个人遇到他的理性所不能克服的障碍，或当他面临无法解决的难题时所能采用的方法。但是，为了发现和遵循这一方法，他必然已在他先前道路分歧处的对立物面前徘徊良久。这一障碍阻塞了他生命的河流。无论何时，只要这种欲力的阻塞一经出现，先前使生命的流程得以稳定统一的各种对立物就分崩离析了，它们因此面临相互对立，正如渴望格斗的斗士一样对峙着。在这场漫无止境的冲突中，其结局和战期皆无法预料，最终使对立双方变得精疲力竭，于是从中产生出第三种情形，那是新的道路的开始。

根据这条规律，席勒便潜心地致力于对对立的本质进行深入的研究。无论我们遇到什么样的阻碍——只要它造成了难以克服的阻碍——那么在我们的目的与执拗的客体之间的分裂就立刻变成了我们自身的分裂。因为，当我努力使客体服从于我的意志时，我的整个存在就逐渐形成了与客体的联系，随之而来的是强有力的欲力的投入，情形就是这样，它把我存在的部分投入了客体。结果是，我人格的某些部分与客体相类似的性质达到了部分的认同。只要这种认同发生，冲突就被移入我的心理。这种与客体冲突的“内向投射”（introjection）便会产生内在的分裂，使我无力与客体对抗，并释放出某种感情因素，这类感情因素通常是内在不和谐的症状。无论如何，这些感情因素表明我正在感受我自己，因而我处在——如果我并不麻木的话——关注我自身的状况，从而探究我自身心理诸对立面的活动。

这就是席勒所采用的方法。他所发现的并非是国家与个人之间的不一致，而是他在第十一封信的开头所设定的“人格与状态”<sup>112</sup>的二重对立，也即自我与其不断变化的感情状态之间的二重对立。因为无论如何，自我具有相对的稳定性，但它与客体的关系或感触性则是变化无常的。因此席勒想从根本上把握这种分裂。实际上，在此一边是



意识的自我功能，另一边则是自我与集体的关系。这两种决定性因素都内属于人的心理。但是，不同类型会各自以不同的眼光来看待这些基本事实。对内倾型来说，自我的观念是意识持续的起决定性作用的标记，在他看来，它的对立面则是与客体的关系或感触性。相反，对外倾型来说，他更为重视他与客体关系的连续性，而较少关注自我的观念。因而对他来说问题就全然不同了。当我们进一步追寻席勒的思考时，必须紧紧把握住这一点。例如，当他说个人“在永恒不变的自我中且唯有在这之中”<sup>113</sup>揭示自身时，他就是从内倾型的观点来看问题的。从外倾型的观点来看，我们则只能说，个人的自我揭示仅仅在且唯独在它的关系中，即在与客体相关联的功能中才能揭示自己。因为就内倾型而言，“个人”完全系于自我，而在外倾型那里，个人却系于他的感受性，而非具有感受作用的自我。可以说，他的自我远没有他的感受性那么重要，即远没有他与客体的关系那么重要。外倾型往往于变化不居中认识自己，内倾型则于恒定中认识自己。对外倾型来说，自我绝不是“永恒不变的”，他也很少去关注他的自我。相反，对内倾型来说，自我却变得十分重要了；他因而从所有易于影响他的自我的客观变化中退缩回来。在他看来，感受性意味着某种确实导致痛苦的东西，而在外倾型那里，它无论如何也不能被丧失。下面的论述直接显露了席勒的内倾型立场：

在所有变化中保持他自身的始终不变，把各种知觉转化成经验，即转化成认识的统一，使他在时间中的各种表现方式变成适用于一切时间的规律，这是他的理性本性对他所规定的规律。<sup>114</sup>

在此，抽象的、自给自足的态度是显而易见的；它甚至被用作行为的最高规则。所有事件都必定被立即提到经验的层面，从这些经验的总括中，适用于所有时间的规律便立即浮现出来；虽然，同样属于人的另一种态度却未能将事件变为经验，也很少产生出规律，或许成为将来的阻碍。

席勒无法把上帝思考为生成变化的（becoming），而只是思考为永恒的存在（eternally being），这完全与他的态度相一致；由此，他用准确无误的直觉认识到了内倾型理想状态的那种“肖神性”（Godlikeness）：



被想象成完美的人应该是在变化的潮流中本身永远保持不变的统一体……<sup>115</sup>人在他自身的人格中具有达到神性的天赋。<sup>116</sup>

席勒这种关于上帝本质的观点，与视基督为上帝的化成肉身，以及与相类似的新柏拉图派的关于圣母与圣子的观点丝毫没有一致之处，后者认为圣子作为造物主（Demiurge）而降临尘世。<sup>117</sup>但由此可以清楚地看到，席勒把最高的价值——神性——赋予了那种功能：它是自我观念的永恒性。从感受性中抽象出来的自我，对于他来说是最重要的东西，因而像所有的内倾型一样，这是他最主要的已经分化出来的观念。他的上帝、他的最高价值即是自我的抽象和持存。相反，对外倾型来说，上帝则是关于客体的经验，他完全沉浸于现实之中；所以，变成了人的上帝对他来说比那永恒不变的立法者更具亲和力。在此我必须预先指出，这些观点只是对诸种类型的意识心理学有效。在无意识中，这种关系必须颠倒过来。席勒似乎在这方面有一些思考：虽然他在意识上相信有一个永恒不变的上帝存在，但是，通往神性的道路对他来说却是通过感觉、通过感受性、通过生命的变化过程来揭示的。然而这在他看来却是次要的功能，并且在某种程度上，他把自己与他的自我等同起来，从变化中抽象出他的自我，因而他的意识态度也就完全变成抽象的了，同时，他的感受性、他与客体的关系就必然沉入了无意识。

抽象的意识态度在对理想的追求中，它总是从每一个事件中取得经验，再从经验的概括中引导出规律，这种抽象的意识态度会导致某种程度的局限和贫乏，这是内倾型的特征。席勒在他与歌德的关系中清楚地感受到了这一特征，因为他将歌德较为外倾的本性感受为某种在客观上与他本人相对立的东西<sup>118</sup>。歌德曾意味深长地描述他自己：

作为一位耽于沉思的人我是一个彻底的现实主义者，所以对于所有那些呈现于我面前的事物，我既不渴望也不希望从它们那里获得任何外加于它们的东西。我对客体所作的区分，仅只在于它们能否让我感兴趣，除此之外没有别的区分。<sup>119</sup>

关于席勒对他的影响，歌德极为突出地说：

如果我作为某类客体的表现者而对你有所助益的话，那么你则把我从对外部事物过于严厉的观察以及同它们的关系中引领出来，回到我自己。你教会我更公正地观察人内部世界的复杂方面。<sup>120</sup>

相反，席勒在歌德身上却发现了一种往往极明显的对他的本质的完善或补充，同时也感觉到他们的差异，他以如下方式作了暗示：

别指望我有多伟大的观念的财富，因为那是我在你身上所发现的。我的需要与努力在于从少量东西中发掘出多量的东西来。倘若你认识到我在常人所熟识的知识上的贫乏，那么你或许将会发现在某些方面我已获得了成功。因为我的观念范围是如此窄小，使我能更快更频繁地穿越它，因此，我能更好地运用我手头较少的现有资源，通过形式创造出在内容上有所缺乏的多样性来。你致力于简化你巨大的观念世界，而我则于我极少的财富中寻求多样性。你拥有一个可供统治的王国，而我则仅有一浩繁的观念家庭，我希望能把这个家庭扩充成一个小宇宙。<sup>121</sup>

如果我们从这段话中除去内倾性格特征的某种自卑感，而给它补充这样的事实，即与其说“巨大的观念世界”受外倾型的统治支配，倒不如说席勒本人受制于这一世界，那么，席勒就勾勒出了一幅关于他思想贫乏的鲜明画图，所谓贫乏乃是一种本质上抽象的态度所导致的结果。

抽象的意识态度进一步发展的结果，便是无意识会发展出一种补偿的态度，其意义在我们的解析过程中将变得更为清晰。与客体的联系越是被抽象作用所限制（因为过多的“经验”与“规律”被获得），它们就越是执著地渴望客体在无意识中获得发展，这最终会在意识中将自己表现为一种强制性的对客体的感官依恋。这种对客体的感官联系因而将取代情感联系，由于抽象作用的缘故，情感联系是匮乏的，或者说更多地遭到了压抑。因此，席勒极突出地把感觉而不是把情感视为通向神性的道路。他的自我使思维得以运用，但是他的感受性、他的情感则使感觉得以运用。因而对他来说，分裂存在于以思维的形式出现的精神性与以感受性或情感的形式出现的感官感知这两者之间。

而对外倾型来说，情况则恰恰相反：他与客体的联系得到了高度发展，但是他的观念世界却是感觉的和具体的。

感觉的情感，或更恰当地说，存在于感觉状况中的情感，是集体的，它产生一种关系或感受性状况，这总是把个体置入神秘参与的状态，置入与感受到的客体部分同一的状态。这种同一使他自己呈现于对客体的强迫性依赖中，以一种恶性循环的方式，强迫性依赖在内倾型那里又导致了抽象作用的强化，期望能排除所引起的依赖和强迫的重负。席勒认识到了这种感受性情感的特殊性：

如果人只感觉，只有欲望，只按照强烈的欲求行动，人就仅仅作为世界而存在。

但是，既然内倾型为了逃避感受性，不可能无限地进行抽象活动，所以他最终发现自己被迫要把形式赋予外部世界。席勒说：

因此，为了不仅作为世界而存在，人就必须把形式赋予事物；人必须外化所有内在的东西，把形式赋予外在的事物。这两项任务的充分实现，就使人返回到了我所提出的那个神性的概念。<sup>122</sup>

这一点十分重要。让我们设想，倘若感官感受到的对象是一个人的存在——他会接受这种规定吗？他能允许自己被赋予形式吗？即便与他相关联的那个人是他的创造者。在较小程度上，扮演神的角色固然是人的天职，但是即使是无生命之物本身也有其存在的神圣权利，而且，当第一个猿人开始磨尖石头的时候，世界就早已不是混沌状态了。如果每一个内倾型的人都希望外化他有限的观念世界，并以此来给外部世界赋形，那确是一件麻烦事。这种企图每天都在发生，但个体却在遭受磨难，或更准确地说，遭受肖神性（godlikeness）的折磨。

对于外倾型，席勒作了这样的概括：“内化所有外在的事物，把形式赋予一切内在的事物。”正如我们所看到的，席勒在歌德身上激起的就是这种反应。歌德对此作过类似的描述，他在写给席勒的信中说：

另一方面，在我的每一种活动中，人们几乎可以这样说，我完全是观念主义的：我对客体一无所求；相反，我要求一切都要切合我的概念。<sup>123</sup>

这意味着当外倾型在思考时，一切皆独断地以外部世界为依据，亦如当内倾型在行动时的情形一样。<sup>124</sup>因此，这一程式只有在已经到达了一种近乎完美的状态时才会有效，事实上，当内倾型获得的观念世界是如此之丰富，如此富于弹性与表现力，以致它无须再将客体置于普罗克拉斯提斯之床（a procrustean bed）<sup>125</sup>；2而外倾型也因对客体具有如此充分的认识 and 关注，以致当他的思维作用于客体时，所产生的不再是一幅讽刺画（caricature）。因此我们看到，席勒的程式建立在最高可能的标准上，因而把一种近乎苛刻的要求置于个体的心理发展上——设定他十分透彻地理解了自己的精神，深知他的程式各个方面的意义。

尽管如此，至少有一点是相当清楚的，他的程式所谓“外化所有内在的东西，把形式赋予外在的事物”是内倾型意识形态的理想。该程式一方面建立在他内在概念世界、他形式原则的理想领域的假设上，另一方面则建立在其理想运用于感性原则之可能性的假设上，这样，就不再有感触性出现，而是一种主动的力量。只要人是“感性的”，他就“仅仅作为世界而存在”，而“为了不仅作为世界而存在，人就必须把形式赋予事物”。这意味着对被动的、接受的、感性原则的倒置。然而这种倒置怎么能发生呢？这是问题的关键所在。几乎难以想像一个人能赋予他的观念世界以如此异常宽广的领域，而为了把相应的形式强加于物质世界他只能这样做，同时，为了提升观念世界的高度，他还得把他的感触性、他的感性本质从消极转变为一种积极的状态。无论如何这都必然涉及到人，而人则必定受制于某物，否则他便与神没什么两样。人们不能不得出这样的结论，席勒走得太远了，以致他粗暴地处置了客体。但是必须承认，古老的、劣势的功能有其不受限制的存在的权利，正如我们所知道的，尼采实际上就是这样做的——至少在理论上是这样。然而这个结论并不适用于席勒，因为就我所知道的而言，他无论在哪里都未有意识地表达过这一点。相反，他的程式具有一种完全素朴的和观念主义的特征，这与他的时代精神十分吻合，那时仍然未受到对人性 and 人类真理的根深蒂固的不信任的影响，这种不信任却一直萦绕着由尼采所发端的心理批评的时代。



只有那种冷酷无情的权力观点才可能贯彻执行席勒的程式，它从不顾及任何的对待客体的公正，也不会顾及任何对其本身权能的有意识的考量。只有在那种席勒从未确切思考过的状况下，劣势功能才能赢得它在生命中的位置。这样，那些将其魅力装扮于伟大的言辞和光艳的姿态中的素朴的和无意识的古代要素，就会不可遏止地涌现出来，它们有助于建构我们的现代“文明”，而对此文明的性质，此刻人们在某种程度上抱有很不相同的看法。向来一直隐藏在文明生活的外观之后的古代权力本能，最终将以它的真实面目出现，从而毫无疑问地证明了我们“仍然是野蛮人”。因为我们不要忘记，正如意识态度由于它崇高而绝对的观点而以某种肖神性自傲一样，无意识态度的发展也带有一种肖神性，只不过它的肖神性是向下定向于一位具有性欲和兽性性质的古代神祇。赫拉克利特（Heraclitus）的对立形态（enantiodromia）确证了这样的时代的到来，当机械降神<sup>1</sup>（*deus absconditus*）<sup>126</sup>出现的时刻，当我们理想的上帝被逼到了墙角的时刻。正如18世纪末的人们并没有真正看到巴黎所发生的一切，但是他们却沉溺于审美的、热情的，或轻率的态度中，以便当瞥见人类本性的深渊的真正意义时进行自我欺骗。

在那尘界中全是恐怖，  
那是人的诱惑而非神的诱惑，  
愿人永远不会想要看见  
诸神以黑夜和恐怖遮盖的东西！

席勒：《潜水员》（*Der Taucher*）

当席勒在世时，处理尘界问题的时刻并没有到来。尼采在内心上已相当接近它了，因为在他看来，我们确实正在靠近一个前所未有的倾轧的时代。他是叔本华唯一真实的门徒，正是他撕破了素朴的遮蔽，在他的《查拉图斯特拉如是说》中，他从尘世唤起了那种注定要成为即将到来的时代最具活力的观念。

## 二、关于基本本能

在第十二封信中，席勒想竭力解决两种基本本能的问题，他致力于对其作出详尽的描述。“感性



的”（sensuous）本能即在于“把人置于时间的限制之内，并把人转变为物”<sup>127</sup>。这种本能要求

处于变化中，以致使时间具有了内容。这种纯粹充满时间的状态被称为感觉。

在此状态下，人就只是一个量的统一体，一种被时间充满了的瞬间——或者甚至可以说他不存在了，因为只要感觉统治着他，时间缠绕着他，他的人格就被取消了。

感性本能用无法割断的纽带把努力向上的精神捆绑在感性世界上，把抽象从自由自在地遨游于无限拉回到当前的囚禁中。<sup>128</sup>

把这种本能的表现设想为感觉，而不是积极的、感官的欲望（desire），这完全是席勒心理的特征。这表明在他看来，感官感知具有反应性（reactiveness）或感触性特征，这也是内倾型的典型特征。毫无疑问，外倾型会首先强调欲望的因素。再者，重要的是，这种本能要求变化。而观念则要求不变与永恒。无论是谁，只要他处于观念的支配下，他就会企求永恒；因而那些促其走向变化的一切事物都必然为观念所反对。在席勒那里，情感和感觉因为其未发展的状况通常相互交织在一起。事实上席勒并未能完全将情感与感觉区分开来，下面的引述可证明这点：

情感只能宣告：在此时刻和对此主体，这是真实的；而在另一时刻和对另一主体，则可能取消关于当前感觉的这一陈述。<sup>129</sup>

这段话清楚地表明，席勒认为感觉和情感确是可以互换的概念，这显示出席勒并未给予情感充分的评价，使其分化出来而有别于感觉。已分化的情感能够建立起普遍性的价值，也能建立起纯粹特定的和个人的价值。但是，由于内倾思维型具有被动的和反应的特征，他的“情感-感觉”确实纯粹是特定的；由于它只有受到刺激才发生，所以它从不会超出个体的情形，从而达到与所有情形进行抽象比较的层面；因为在内倾思维型这里，这一任务不是由情感功能来完成，而是由思维功能来完成的。相反，在内倾情感型那里，情感获得了抽象的、普遍性特征，它能建立起普遍的永恒的价值。

通过对席勒的描述的进一步分析，我们发现“情感-感觉”（我用这个词表示在内倾思维型中情感与感觉相混合的特征）是一种自我并未表示认同的功能。它具有某些不利的和异质的特征，它“取消”了人格，夺走了人格，把人置诸自身之外，使人与自己疏离。因此席勒把它比作把人置诸“自身之外”<sup>130</sup>的感情。当一个人镇定下来时，席勒说这正好可以“恰当地称为回到了自身<sup>131</sup>，即回到自我，重建他的人格”<sup>132</sup>。由此可见，很明显，在席勒看来，似乎“情感-感觉”并不真正属于人格，而仅仅是一种不确定的附属物，“坚定的意志可以成功地抵制它的要求”<sup>133</sup>。但是，对外倾型来说，它正是构成他的真正本质的一个方面；仿佛只有当他受到客体的影响时，他才觉得他真是他自己——我们只要考虑到与客体的联系正是他优势的、已分化的功能之所在，那么这一切便不难理解，抽象的思维和情感恰与这种功能截然相对，正如两者对内倾型来说是不可或缺的一样。外倾情感型的思维跟内倾思维型的情感一样，都受到了感性本能的有害影响。对两者来说，感性本能都意味着它们极大地受制于物质的与特定的东西。那样，生命通过客体也可“自由自在地遨游于无限之中”，而非唯独抽象作用能如此。

由于从“人格”的概念和范畴中排除了感性，席勒便能够宣称：人格是“绝对的和不可分割的统一体，它从来就不会自相矛盾”<sup>134</sup>。这种统一是理性所迫切需要的东西，理智总是使主体持守他最理想的完整性；因而作为优势功能，它必须排除显然处于劣势的感性功能。结果是使人的本质变得残缺不全，这正是席勒探索的真正动机和出发点。

既然对席勒来说情感具有“情感-感觉”的性质，并因此它纯粹是特定的，那么，最高的价值，真正永恒的价值便自然赋予了形式化的思想，或者说赋予了席勒所称的“形式的本能”（formal instinct）<sup>135</sup>：

但是当思想宣告：那是（that is），那么它便是永久的裁决，它的判断的有效性是通过人格本身来担保的，人格抵制了一切变化。<sup>136</sup>

然而，我们不禁要问：人格的意义和价值难道真的仅仅在于那些经久不变的东西吗？难道变化、生成和发展除

了受到极端的“蔑视”之外就不能真正体现更高的价值了吗？<sup>137</sup>席勒继续写道：

因此，当形式本能支配一切和纯粹的客体在我们内心起作用的时候，存在的无限的扩张就出现了，所有限制都被取消，人由为贫乏感觉所限制的量的统一体提高到囊括整个现象领域的观念统一体。由此过程，我们不再处在时间中，借助完美和无限的成功，时间处在我们中。我们不再是个体，而是类（species）；一切精神的判断都经由我们自己作出，一切内心的选择都由我们的行动来表现。<sup>138</sup>

毫无疑问，内倾型思维渴望这种赫伯龙神（Hyperion）<sup>139</sup>；但可惜的是，这种“观念统一体”只是很有限的社会阶层的理想。思维只不过是这样一种功能：当它被充分发展并全然服从于它自己的规律时，它必然要求获得普遍有效性的权力。因此，通过思维，人们只能认识世界的某一部分，而另一部分只有通过情感才能把握，第三部分则需要通过感觉，等等。事实上存在多种心理功能；因为从生物学的观点来看，心理系统只能被理解为一个适应的系统（system of adaptation），正如眼睛的存在大概是因为存在光的缘故。思维仅仅拥有整个意义的三分之一或四分之一，尽管在它自己的领域它具有唯一的有效性——就正像视力对于光波的知觉，听力对于声波的知觉具有唯一的有效性一样。因此，一个把观念单位置于最高地位，视“情感-感觉”为某种与他的人格绝不相容的东西的人，与一个视力极好却昏聩麻木的人毫无二致。

“我们不再是个体，而是类”：倘若我们完全把自己与思维或与任何一种功能相等同，则确实会如此；因为此时我们成了具有普遍有效的集体性的存在，尽管这使我们同自己变得相当疏远。除了这四分之一的心理之外，其他的四分之三都处于压抑与劣势的黑暗中。“难道是自然（天性）使人生而如此远离自己？”这里我们可借卢梭的话来询问——难道是自然（天性），而不是我们自己的心理，如此野蛮地过分奖掖一种功能，并且允许自身为它所卷走吗？这种驱力当然也是自然（天性）——那种不驯顺的本能能量——的一部分，倘若这种能量并非在它被奖掖和赞誉为神圣灵感的理想功能中显示自己，而是“偶然地”显示在劣势功能中，那么面对它，即使已分化的类型也会退缩不前。正如席勒所正确地指出的：

但是，你的个性和你现在的需要将随着变化而消失，你现在所强烈追求的有一天会成为你所厌恶的对象。[140](#)

未驯服的、放肆的、失去均衡的能量无论显现在性欲中——在猥亵的地方（abjectissimo loco）——还是显现在对最高度发展的功能的过度赞誉与神化中，这在本质上并无区别，即野蛮化。当然，只要一个人仍然为行为的对象所迷惑，而无视于怎样行动时，他对这种状况就难以洞察。

人与一种已分化的功能的认同意味着他正处在集体状况中——这当然并不是原初人的那种与集体的同一，就“我们自己常所宣称的所谓我们共同的意见”而言，这是集体性的适应，我们的思想和言说与那些具有已分化的思维并具有同样的适应程度的人的期望恰相一致。再者，就我们的所思和所行完全合乎所有人所期望的所思和所行而言，那么，“我们的行动就代表了所有人内心的选择”。事实上，每一个人都认为并且相信，当我们与一种分化的功能达成最大程度的同一时，这乃是最好最称心如意的事，因为它造成了最明显的社会优势，但是同时，也给我们天性中发展程度较低的方面造成了最大的劣势，而这些方面却常常是形成我们的个性的重要部分。席勒继续说：

只要我们断定，这两种本能存在本源上的因而也是必然的对立，那么除了使人的感性本能无条件地服从于理性本能之外，当然就没有别的方式能使人保持统一。但这样的唯一结果是，人只有单一性而不能产生和谐，人仍然处在分裂中。[141](#)

因为在情感十分活跃的情况下要维系我们的原则是困难的，所以我们采取了一种更恰当的权宜之计，通过使情感变得迟钝来使性格趋于稳定；因为在解除了武装的对手面前保持安定比制服一个勇猛而灵敏的敌人要容易得多。因此在此过程中最大程度上关系到我们所称的人的塑造；即是在最高的意义上使用这个词，它意指不仅要从外在方面而且要从内在方面培育人。如此塑造出来的人将不再具有或表现出粗野的自然本性；而且同时能以他的原则抵御每一种感性的天性，以致无论从外部还是从内部都很少能影响他的达及人性。[142](#)



席勒也意识到思维和感受性（情感-感觉）这两种功能可以相互替代，正如我们所看到的，当其中一种功能处于优势时，这种情形就出现了：

他能把能动的功能所要求的强度（intensity）分配给被动的功能（情感-感觉），使物质本能先于形式本能，把感受性功能当成决定性的功能。他也可能把被动的功能所据有的广度（extensity）分配给能动的功能（积极的思维），使形式本能优先于物质本能，用决定性的能力取代感受性的能力。在第一种情况下，人就绝不是他自己了；而在第二种情况下，人则无法成为任何东西。这样一来，无论在何种情况下，人既不是他自己也不是别的什么，而只是无存在。<sup>143</sup>

这段著名的论述包含了我们已经讨论过的许多东西。当积极的思维的能量被赋予情感-感觉——它是内倾型的一种倒置——时，未分化的和原初的“情感-感觉”就变得至高无上了：个体陷入了一种极端的关系中或与被感知的客体相同一。这种状况即所谓的低级外倾（inferior extraversion），可以说，它把个体完全从他的自我那里分离出来，而融入原初的集体性和自居作用中。这样，人不再是“他自己”了，而是一种纯粹的关系，与他的对象相认同，因而失去了自己的基点。内倾型本能地感到了必须尽可能地抵御这种状况，但是，这并不能保证他绝不会无意识地陷入此状况。这种状况绝不能与外倾型的外倾相混淆，尽管内倾型总是产生这种误解，对这种外倾显示出依然如故的轻蔑，实质上他对自己的外倾总是持此轻蔑态度。<sup>144</sup>另一方面，席勒所说的第二种情况则是对内倾思维型最纯粹的描绘，这种类型由于对劣势的情感-感觉的排除而宣告了自己的贫瘠，宣告了“无论从外部还是从内部都很少能影响他的达及人性”的状况。

显然，席勒在这里仍继续从纯粹内倾型的角度写作。外倾型的自我并不存在于思维中而是存在于对客体的情感联系中，他通过客体真正找到他自己，而内倾型则在那里丧失了自己。但是，当外倾型走向内倾时，他达到了一种与集体观念的低级联系的状况，即一种与古代的具体化的集体思维相同一的状况，人们把这种集体思维称作感觉-思维。就正像内倾型在他的低级外倾中失去了自己一样，外倾型则在这种低级功能中丧失了自己。因此，像内倾型



轻视外倾态度一样，外倾型对内倾态度也投以同样的厌恶、恐惧和无言的蔑视。

席勒把这两种机制间的对立——在他的情形中为感觉与思维，或用他的话来说是“事物与形式”、“被动性与主动性”<sup>145</sup>的对立——看作是不可跨越的。

事物与形式、被动性与主动性、感觉与思维之间的距离是无限的，两者的和解是难以想象的，这两种状况相互对立着，永远难以达到一致。<sup>146</sup>

但是，这两种本能都必须存在，作为“能量”而存在——席勒用现代非常流行的语词来指称它们——它们需要和要求“宣泄”（depotentialization）。<sup>147</sup>

物质本能和形式本能在它们的要求上都是真挚的，因为在认识上，前者关系到事物的现实性，后者关系到事物的必然性。<sup>148</sup>

但是，感性本能的能量的宣泄绝不是肉体无能为力或感觉迟钝的结果，其所获无论哪里都应受到蔑视；它必须是一种自由的行动，一种人格的活动，通过道德的关注而陶冶感性的强度……因为感性必须让位于精神。<sup>149</sup>

这样，我们可推知精神也必须让位于感性。确实，席勒没有这么直接地说过，但他实在有所意指：

形式本能的宣泄同样不是精神的无能和思考力或意志力薄弱的结果，这只会贬低人性。感觉的丰富必然是它光耀的源泉；感性本身必定要以决胜的力量维持它的领域，抵御精神以篡夺的行为强行施加于它的暴力。<sup>150</sup>

在这些话中，席勒认识到了感性与精神的同等的权利。他给予了感觉以自身存在的权利。但是同时，我们也从这段话中看到更深一层的思考：两种本能间的“相互作用”的观点、兴趣的共同性，或者用现代语言来说，即共生性（symbiosis），在此观点中，某一物的废料将是另一物的养料。席勒说：

我们现在获得了两种本能的相互作用的概念，乃是这样一种概念，一种本能的运作同时也建立和限制着另一种本能的运作，它们各自通过对方的活动而达到其最高的表现形式。<sup>151</sup>

因此，如果我们依循这种观点，那么它们的对立就绝不能理解为某些必须去掉的东西，而相反必须视为某种有益的促进生命的东西，是应该受到保持和强化的东西。这对那种已分化的并且对社会来说是有价值的功能的优势，无异于致命地一击，因为它是使劣势功能受到压抑和衰竭的根本原因。这可视为一位奴隶对于英雄的理想反叛，为此理想迫使我们牺牲了所有的一切。倘若这种原则——正如我们所说的，它首先在致力于人的精神化的基督教那里得到特别的发展，随后在人类物质目的的增进过程中发挥了同样的效力——一旦最终被摧毁，那么劣势功能将找到一种自然释放的方式，无论正确与否，这些功能都将要求像已分化的功能那样被承认。感性与精神或内倾思维型的情感-感觉与思维之间的绝对对立将因此而公开显示出来。正如席勒所说，这种绝对对立导致一种相互的限制，在心理上相当于权力原则的废除，即，相当于对凭借一种已分化的和适应于集体功能的力量、而宣称具有普遍有效性的观点的摒弃。

摒弃的直接结果是个人主义 (individualism) <sup>152</sup>，即对于个性实现的要求，人之所是的实现。但是，让我们听听席勒是如何尝试探讨这一问题的：

两种本能的这种相互关系纯粹是一个理性的问题，而只有通过人的存在的完善才能完全解决它。在该词最真实的意义上，即是人性的观念，因而是在时间的过程中不断接近的但却永远不能达到的某种无限的东西。 <sup>153</sup>

遗憾的是席勒太多地受他的类型的限制，否则他决不会把两种本能的联合看作是一个“理性问题”，因为对立的双方决不能理性地统一起来：缺乏第三仲裁者——这确实是它们之所以称为对立的原因。被席勒所理解为理性的东西一定不是理性 (ratio)，而应是某种较高的、近乎神秘的能力。实际上，对立只有在调和或非理性的形式中才能统一起来，在那里，某种新的事物出现在两者之间，虽然它不同于两者，但具有等量地从两者那里吸取能量，作为对两者而不是其任何一种的表达的力量。这种表达无法由理性来策划，只能为生命过程所创造。实际上，席勒意指了这一点，正如我们在下面的论述中所看到的：

但是，如果有这种情况，当人同时具有这两种经验，当他同时意识到他的自由并感觉到他的存在，当他同时作为物质来感觉自身且又作为精神来认识自己，那么在此状况下并且只有在此状况下，人才具有完整的对他的人性的直观，而为人提供了这种直观的客体就成了人完满的命运的象征。[154](#)

因此，如果人能使两种机能或本能同时活跃起来，即，使经验中感觉的思维和思维的感觉（席勒称之为对象）同时活跃起来，那么，一种能表达他完满的命运的象征就出现了，即他用来统一其肯定方面与否定方面的个体方式就出现了。

在我们对这种观点的心理内涵作出准确的考察前，弄清楚席勒如何看待象征的本质及起源对我们来说是很有必要的：

感性本能的对象……从其广义来说可以称之为生命；该概念意指所有物质存在及所有直接呈现于感官的东西。形式本能的对象……可以称之为形式，在象征的和文字的意义之上，它是一个包含事物所有形式方面的性质和所有它们与理智能力之关系的概念。[155](#)

因此，依照席勒的看法，调解功能的对象乃是“生命的形式”，因为它是统一对立物的象征；“是有助于表示现象的所有审美性质的概念，换言之，是我们所称为的最广义的美”[156](#)。但是，象征以一种创造象征的功能为前提，此外，也以一种能理解它们的功能为前提。后一种功能并不参与象征的创造，它实际上是这样一种功能，人们能称之为象征的思维或象征的理解。象征的本质存在于这样的事实中，它本身所表达的东西是无法完全理解的，它直觉地暗示其可能的意义。象征的创造不是理性的过程，因为理性的过程从不能产生出实质上无法理解的表征某种内容的意象。要理解一个象征，我们需要某种相当的领悟的直觉力，即便大概地理解一个被创造的象征，并把它联结到意识中去都需要这种直觉力。席勒把这种象征-创造的（symbol-creating）功能称为第三种本能，即游戏本能；它与两种对立的功能毫无相似之处，但它仍然立于两者之中，公平地处置它们两者的性质——总是规定（席勒没有提到这一点）感觉与思维是两种严肃的功能。但是，在许

多人看来，感觉和思维两者都不是严肃的，认为严肃必须取代游戏而立于中间位置。虽然在其他地方席勒否认有第三种、调和的、基本本能的存在<sup>157</sup>，但是我们仍然假定他的直觉是非常精确的，尽管他的结论有些差错。因为事实上某些东西确实立于对立之间，尽管它在已完全分化的类型中已变得无法辨认。在内倾型中它是我称为“情感-感觉”的东西。由于它的相对被抑制，劣势功能仅仅部分地依附于意识；它的其他部分则依附于无意识。已分化的功能是最能充分地适应于外部现实的功能；它实质上是现实-功能；因而它尽可能地避免任何幻想因素的混入。因此，这些因素便开始与那些受到同样抑制的劣势功能联系起来了。由此，那些通常带着感伤色彩的内倾型的感觉，具有非常鲜明的无意识幻想的色调。使对立物融和于其中的第三因素乃是幻想的活动，它是创造性的，同时是接纳性的（receptive）。这就是席勒称之为游戏本能的功能，在此，他所意味的要多于他所述说的。他惊呼：“终于可以说，只有当人在充分意义上是人的时候，他才游戏；只有当人游戏的时候，他才是完整的人。”在他看来，游戏本能的对象是美。“人应该仅仅与美游戏，只有当人拥有美时，他才游戏。”<sup>158</sup>

席勒确实意识到，给游戏本能首要的地位意味着什么。像我们已经看到的，压抑的解除使得诸对立物之间的冲突造成了一种均衡，这必然导致对最高价值的贬低。对文化来说，像我们今天所理解的，当欧洲人的野蛮方面发展到顶点时，这确实是一场大灾难，因为谁能担保当这样的人开始游戏时，会把审美的陶冶和真正的美的愉悦当作他的目的呢？这只是一种无可证明的预测。由于文化水准不可避免的降低，我们可以预料到将产生截然不同的结果。席勒正确地说：

在这种最初的尝试中还几乎觉察不到审美的游戏本能，因为感性本能不断地以其恣意的癖好和野性的欲望进行干预。因此我们看到，粗野的趣味首先抓住了新鲜的和令人惊异的、炫丽的、幻想的、稀奇古怪的事物，抓住了激烈的和野蛮的事物，却避开了朴素与平静。<sup>159</sup>

从此可以得出结论，席勒意识到了这种发展的危险。由此也可推知，席勒不会默认这一结论，而会感到一种强有力的冲动，给他的人性赋予一个更坚实的基础，比那种



提供给他游戏的审美态度这一并不稳固的基础要更坚实的基础。情况确实如此。因为两类功能或两类功能集群间的对立如此巨大，如此根深蒂固，以致仅仅靠游戏几乎无法平衡这种冲突的危险性与严重性。以毒攻毒（*similia similibus curantur*）——第三因素是必须的，它至少在其严肃性上能平衡其他两者。游戏的态度必然使一切严肃性都荡然无存，因而就开启了通向席勒所谓的“无限的可决定性”（unlimited determinability）<sup>160</sup>的道路。本能有时为感觉所吸引，有时又为思维所引诱；它时而与客体玩耍，又时而与观念嬉戏。但在任何情况下，它都不会完全与美游戏，因为那时，人不再是一个野蛮人而是已经受过审美教育的人了，然而问题在于：人怎样能摆脱这种野蛮状况呢？因此，首先必须确定的是，人从何处确立他最内在的存在中的立足点。人先天地既是感觉的也是思维的；他自己就处在对立中，因而他必定站立于两者间的某个地方。在他最深刻的本质上，他必定是一种同时分享两种本能的存在，然而也可能用这样一种方式使他自己同它们区分开来，虽然他必定深为两种本能所累，并在某种程度上服从于它们，但他也可以运用它们。但是，他首先必须把自己与它们区分开来，就正像与他所从属但却不认为与其同一的自然力区分开来一样。关于这一点席勒说道：

况且，存在于我们灵魂中的两种基本本能与我们精神的绝对统一绝不相矛盾，它仅仅规定了使我们得以能把两种基本本能区分开来。两种本能确实存在并运作于精神中，但是，精神本身既不是物质也不是形式，既不是感性也不是理性。<sup>161</sup>

这里，我认为席勒似乎正确地指出了某些非常重要的东西，即个体内核（individual nucleus）分立出来的可能性，它可能有时是主体，有时又是诸对立功能的客体，尽管总是保持着诸对立功能之间的区分。这种分立既可是理性判断也可是道德判断。在某种情形下它通过思维出现，而在另一种情形下则通过情感出现。如果分立不能完成，或者说最终没有发生，那么个性的分解为二元对立的状况就会不可避免地来临，因为个性已变得与它们相等同。进一步的结果是与自身的分裂，或作出武断的决定来偏袒一方，一起粗暴地压抑与其相对的另一方。这一思想的过程是非常古老的，据我所知，从心理学上来看，有关它的最



有趣的系统阐释出现在锡尼西奥斯（Synesius）那里，他是一位托勒密<sup>162</sup>式的基督教主教、希帕蒂亚（Hypatia）<sup>163</sup>的学生。在他的著作《论梦幻》（De insomniis）中，他提出了“幻想的精神”（spiritus phantasticus）的概念，这实际上与席勒提出的游戏本能及我所说的创造性幻想一样具有同样的心理学意义；只是他的表达方式不是心理学的而是形而上学的，这种古代的表述形式很难适合我们的目的。锡尼西奥斯说：“幻想的精神是永恒与短暂两者的调和，在其中我们最为充满活力。”<sup>164</sup>它将对立双方统一于其自身；因而它也参与了使天性本质的权利降至动物的水平，在那里它变成了本能，唤起了恶魔般的欲望：

因为这种精神会借助任何合于它目的的东西，从两个极端间取其所需，就像从邻居家取物一样，以致它能将那些相距遥远之物统一为单一的实体。因为自然将幻想的边界延展到了她的诸多领域，甚至下降至从不具有理性的动物界……（幻想）本身即是动物的理智，动物更多地通过这种幻想力去理解……各类恶魔都从幻想的活力中衍生出他们的本质。因为它们的全部存在都是想像的，都是内在发生之物的意象。

确实，从心理学的观点来看，恶魔就是来自无意识的侵入者，即无意识情结对意识过程连续性的自发侵入。情结类似于那种不时地袭击我们的思想、干扰我们的行为的恶魔；因而古代和中世纪把急性心理疾病的狂乱视之为着魔。所以，当个体始终执著于某一方面时，无意识就坚定地投入了另一面，并开始反叛——这种反叛最可能出现在新柏拉图或基督教哲学家那里，因为他们表现出唯精神性的立场。具有特别价值的是锡尼西奥斯所提到的恶魔的想像性质。像我已经指出的那样，幻想的因素在无意识中确实与被压抑的功能联系起来了。因此，如果个性（我们可简要地称其为“个体的内核”）未能从对立中分化出来，那么它就与它们等同起来了，并且因此而被内在地撕裂，以致一种痛苦的分裂状况出现了。锡尼西奥斯对此作了如下描述：

因此，这种笃信的人们称为精神性灵魂的动物精灵就变成了神与具有各种形状的恶魔这两种偶像。在此灵魂也经受着磨难。

由于参与到本能力中，精神变成了“神和具有各种形状的恶魔”。只要我们记得感觉和思维本身乃是集体性功能，个性（席勒称之为心灵）由于未分化出来而消解于其中，那么这种古怪的观念就立刻变得可以理解了。它变成了一种集体性存在，即肖神性存在，因为上帝（神）是一种具有遍在本质的集体性观念。在此情形下，锡尼西奥斯说：“灵魂经受着磨难。”但是，它通过分化而获得了拯救；因为，他继续说道，当精神变得“潮湿与臃肿”时，它沉入了底层，即与客体纠缠在一起了，但当它通过痛苦而被净化时，就变得“干燥与热烈”了，再次浮现上升出来，因为正是这种火热的性质使它从地下居所的潮湿性质中分化出来。

在此，问题自然出现了：不可分性（indivisible）即个性（in-dividual）借助什么力量来抵御制造分裂的本能呢？即使席勒借助游戏本能能做到这一点，但也难以置信了；要能有效地使个性从对立中分离出来必须具有某种严肃的东西、某种相当重要的力量。一边出现的是最高价值、最高理想的召唤，另一边则是最强烈的欲望的诱惑。席勒说：

两种基本本能的每一种只要发展起来，它就必然努力按其本性按其需要去满足自己；正因为两者是必然的并且趋向于相反的对象，所以这两种强制将相互抵消，意志将在两者之间保持完全的自由。因此，意志作为抵御两种本能的力量而行动，而两种本能中的任何一种都无法具有抵御另一方的力量……在人身上除了他的意志之外就不再存在别的力量了，只有死亡和任一意识的毁灭者才能消除人的意志，消除这种内在的自由。<sup>165</sup>

对立必然相互抵消，这从逻辑上来说是正确的，但实际上并非如此，因为本能坚持相互的、积极的对立，不断引起无法解决的冲突。意志之确能解决争端，只有在我们预先准备那种必须先行达到的条件下才有可能。然而，人如何能摆脱野蛮性的问题仍然没有解决，那种唯一能赋予意志以公平地对待对立物并使其统一的任何条件都并未建立起来。事实上，意志受某种功能所片面的规定，正是野蛮状态的标志，因为意志还需要某种内容、某个目标，该目标又如何设定呢？除非借助一段预设的心理过程，使理性或感情的判断或感官的欲望，能将某种内容和某种目标

提供给意志之外，还有什么其他方式可这样做呢？倘若我们允许感官欲望成为意志的动力，我们就会根据与我们的理性判断相对立这种本能来行动。但倘若我们把争端的解决留给我们的理性判断，那么即使最公正的仲裁也必定仅仅建立在理性判断的基础上，给形式本能以凌驾于感性本能之上的特权。无论如何，只要意志在它的内容上依赖于其中的一方，它就会更多地受制于这一方。但是，为了能够真正解决冲突，它必须处于中间状态或中间过程，使它既不从太接近又不从太疏远的任何一方获得内容。根据席勒的观点，这必定是一种象征的内容，因为两者对立的中间位置只能由象征来达成。以一种本能为前提条件的现实不同于以另一种本能为前提条件的现实。对另一种本能来说，它是十足的非现实或伪现实，反之亦然。这种现实与非现实的双重性正内在于象征之中。如果仅是现实的，它就不成其为象征，因为它只是一种现实的现象，因而也就是非象征的了。只有包含两者的东西才可能是象征的。如果它完全是非现实的，它就是纯粹空洞的想像，这种与现实毫无关联的想像也不是象征。

就其性质而言，理性功能不能创造象征，因为它们只能生产出其含义被单方面所决定、而没有同时含括其对立面的理性产品。感性功能也同样不适宜创造象征，因为其产品同样单方面地被客体所决定，仅仅包含自身而没有含括其对立面。因此，为了为意志找到公正的基础，我们必须求助于另一种权力，在那里对立物还没有明确地分离出来，而是仍然保持着它们原初的统一。显然，这不是意识的情形，因为意识的全部本质在于区分（discrimination），把自我与非我、主体与客体，肯定与否定等等相区分。这些二元对立范畴的分立完全仰仗意识的区分作用；意识仅能辨识适当的因素，使其与不适当和无价值的因素区分开来。它仅能宣称某一功能有价值而另一功能则无价值，因此把意志力给予一种功能而同时剥夺另一种功能的权利。但是，在没有意识存在的地方，在仅有无意识本能生命占据优势的地方，就不存在反思，不存在赞成与反对（pro et contra），不存在分裂，而只有简单的发生，自律的本能性，生命的均衡。（当然，必须指出，这时本能尚未遇到它所不能适应的情形，在其不能适应的情形中，阻积、感触、骚乱和恐慌就出现了。）

因此，召唤意识来解决本能间的冲突是无济于事的。意识的判断相当专横，它无法给意志提供象征的内容，唯有象征的内容能够导致对逻辑的正反对立的非理性解决。因此，我们必须深入下去；我们必须沉入到那仍旧保持着原初本能性的意识的基地里去——即，进入到无意识中去，在那里，所有心理功能都无所区分地融合在原始的基本的心理活动中。在无意识中分化能力的缺乏，主要源于大脑中枢各部分之间近乎直接的联系，其次则源自无意识因素微弱的能量值。<sup>166</sup>无意识因素具有相对少的能量可清楚地从以下事实得知，只要无意识因素取得较强的能量值，它就立刻不再是意识阈下的因素了；而是上升到了意识的阈限，只有在获得能量灌注的情形下，它才能做到这一点。于是它成为了“幸运的观念”或“预感”（hunch），或如赫伯特（Herbart）所称为的“自发呈现的表象”。意识内容强大的能量值具有像集中的光束那样的效力，由此它们的区分清晰地变得可被感觉到，它们之间的任何混淆都被消除了。相反，在无意识中，仅仅具有模糊的类似性的最异质的因素，由于它们黯淡的光度和微弱的能量，使它们也能相互替代。甚至各种异质的感官印象也联结在一起，像我们在“光幻觉”[photisms，布留勒尔（Bleuler）语]或“色彩听觉”中所看到的一样。语言当中也包含了不少这些无意识的混合物，正如我在关于声音、光线和情绪状况的例证中所显示的那样。<sup>167</sup>

那么，我们求助于无意识的权威或许是恰当的，因为它是心理的中心地带，在那里，意识中被区分的和相对抗的一切都汇集成群且相互构型。当意识之光出现时，它们会同时显示出两方面的构成因素的性质；它们的任何一方都不从属于另一方，而是占据一种独立的中间位置。即这样的中间位置，对意识来说两者既有价值也无价值。之所以无价值，是因为从它们的构成无法呈现出任何清晰可辨的东西，因而使意识感到大惑不解；之所以有价值，则是因为它们未分化的状况给予了它们一种象征性的特性，这种特征实质上是调解的意志的内容。

因此，除了完全依赖于其内容的意志之外，在无意识中人还有更深层的辅助资源，它们是创造性幻想的母性子宫，能够随时在基本精神活动的自然过程中构造出象征来，该象征能够用于决定调解的意志。我所说的“能够”是



经过考虑的，因为象征并不会主动地突破临界点，而是继续保留在无意识中，只要意识内容的能量值仍然胜过无意识象征的能量值的话。在正常状况下，情形总是这样；但在反常状况下，能量值的反转才会出现，由此，无意识获得了胜过意识的能量值。这样，象征就浮现出来了，无论如何它都为意志和主导的意识功能所接纳，唯其如此，由于能量值的反转，意志和主导的意识功能现在变成了下意识的（subliminal）。另一方面，无意识则变成了超意识的（supraliminal），由此，一种非正常的状态，一种心理紊乱，就随即发生了。

因此，在正常情况下，能量必然会被人为地提供给无意识象征，以便增加它的能量值，把它引向意识。这是通过自身（self）<sup>168</sup>从对立中分化出来而达成的（在这里我们又回到了由席勒所引起的关于分化的观点）。就欲力的配置而言，这种分化等同于对立双方的欲力的分离。因为投入到诸种本能的欲力只有一部分可自由支配，亦即在意志力所及的范围内是这样。这表现为自我（ego）所能“自由”支配的能量的程度。这样，意志把自身当作一个可能的目标，若进一步的发展越是为冲突所阻碍，这个目标就越可能达到。在这种状况下，意志并非决定于对立的双方，而是仅仅决定于自身，即，可自由支配的能量进入到自身——换句话说，它被内倾化了。这种内倾仅仅意味着，欲力被自身所保存，使其避免参与到对立的冲突中去。既然向外发展的道路被堵塞，它就自然地转向了思想，然而在这里，它又再次面临卷入冲突的危险。分化和内倾的行为不仅从外在客体还是从内在客体即思维方面都涉及到可供支配的欲力的分离。欲力变得完全无对象（客体），它不再与具有意识内容的任何东西相关；因而它沉入了无意识，在那里，它自动地占有那些预备给幻想材料，然后使它活跃起来，促使其浮现出来。

席勒称谓象征的用语——“生命的形式”（living form）——是很恰当的，因为这些连绵不断地群集而至的幻想的材料包含了个性心理发展的意象——因而也就为对立面之间进一步发展的道路作了预先的草描和表现。虽然，习为常见的是，起区分作用意识活动，往往难以在这些意象中发现什么可被直接理解的东西，但是，这种直觉却包含一种生命力，对意志具有决定性的影响。由于意



志的决定受到两方面的相互影响，以致随后其两个对立面又恢复了原来的力量。这种重新发生的冲突再次要求同样的处理，这样就不断地为下一发展阶段提供了可能性。这种调解于对立面之间的功能，我称之为超验功能（transcendent function），这里我并不意指什么神秘的东西，而只不过是意识因素和无意识因素的一种结合的功能，或许就像数学上实数与虚数的共通函数一样。<sup>169</sup>

除意志外——它的重要性无须因此而被否定——我们还有创造性的幻想，一种非理性的本能的功能，唯有它有能力将使对立面达至统一的这种天性的内容提供给意志。这正是席勒直觉地理解为象征的本源的功能；但他称之为“游戏本能”，这使他无法进一步把它当作意志的原动力。为了获得意志的内容，他只能返回到理性，这样使他完全倒向了这一方。但是，当他这样说时他却惊人地接近了我们的问题：

因此，在法则（即理性意志的法则）的地位被建立起来之前，感觉的威力必须被摧毁。要使以前不存在的某种东西开始存在，这是不够的；还必须使原来存在的某种东西不再存在。人不能直接由感觉过渡到思维，他还必须退回一步，因为只有当一种规定被取消时，与之相反的规定才能取而代之。为了以能动取代受动，以主动的规定取代被动的规定，人必须暂时摆脱所有规定性而处于一种纯粹可规定性的状态。因此，人必须以某种方式返回到单纯无规定性的否定状态，当没有任何东西在他的感觉中留下印象时，他就处于这一状态。但是，该状态完全是内容的虚空，而现在的问题是，怎样把一种相应的无规定性与一种同样的无限可规定性统一起来，这一无限可规定性具有对内容的最大可能的充实，因为某些确切的东西将直接从此状态中产生出来。人凭借感觉所接受的规定性必然要保存起来，因为他决不能弃离现实；但与此同时，只要它是一种有限性，它就必须被离弃，因为一种无限可规定性会产生出来。<sup>170</sup>

如果我们记得席勒总是倾向于从理性意志来寻求答案的话，那么借助于前面的论述，这段晦涩的文字就容易理解了。考虑到这一事实，他所论述的就相当清楚了。所谓“退回一步”是从对立的本能中分化出来，是欲力从内在的和外在的客体中的分离和退回。当然，在这里席勒主要

考虑到的是感性的对象（客体），因为，正如已经阐明的那样，他的终极目标是迈向理性思维的彼岸；在他看来，这对于意志的规定似乎是必不可少的。然而，他还是为清除一切规定的必然性所驱使，这也就意味着与内在客体或与思想的分离——否则便不可能获得完全的无规定性和内容的虚空，这是无意识的原初状态，其中无法辨别主体和客体。显然，席勒意指可能表述为内倾进入无意识（introversion into the unconscious）的过程。

“无限可规定性”显然意味着某些非常像无意识的东西，意味着每一种东西都无区分地影响着其他的東西的状况。这种意识的虚空状态必然与“对内容的最大可能的充实”统一起来。作为意识的虚空状态的对应物的这一充实只能是无意识的内容，因为它未被赋予任何其他的内容。这样，席勒表述了意识与无意识的融合，并且从此状态，“某些确切的东西将产生出来”。这种“确切的”东西在我们看来即是对意志的象征性规定。而在席勒那里，则是一种“调和的状态”，由此，感觉与思维的和解就产生了。他也称之为一种“和解意向”（mediatory disposition），在此意向中，感性与理性都同样地活跃；但是，正由于这个缘故，一个消解了另一个的决定性力量，它们的对立终结于否定。对立物的消解产生出一种虚空，我们称之为无意识。因为它未被对立所规定，这种状况对每一种规定都极为敏感。席勒称作“审美的状况”<sup>171</sup>。席勒竟然忽视了这样的事实，在此状况下，感性和理性都不可能“活跃”，因为，正如他所说，两者已为相互的否定所消解。但是，既然某些东西必定是活跃的，又没有别的功能供席勒驱使，那么，在他看来，对立的双方必定再次活跃起来。它们的活动自然持续着，而既然意识是“虚空的”，它们就必然处在无意识中。<sup>172</sup>但是，这一概念（无意识）并不为席勒所知——因此，他在这一点上变得自相矛盾。他的调解的审美功能相当于我们的建构象征的活动（创造性幻想）。席勒把对事物的“审美特征”界定为它与“我们诸种能力整体”的关联，“而不是与其中的任何一种能力相关联的特定对象”。<sup>173</sup>在这里，返回到他早先的象征概念或许比这一模糊不清的定义要更好一些；因为象征具有这种性质，它与所有心理功能相联系，而不是关涉于任何单一功能的某一特定对象。现在，当获得了和解意向后，席勒就认识到：“从此以后，人就可能依照他的天性，使自己成为自

己所意愿的——使人之所是的自由就完全回归到了他自己。”<sup>174</sup>

由于对推理和理性演绎的偏爱，席勒成了他自己结论的牺牲品。这在他对“审美”一词的选择就已得到了证实。如果他熟悉印度文学的话，那么他将看到浮现于他心灵之眼前的原初意象，这与他的“审美”意象有着相当不同的特征。他的直觉便会抓住从最古老时代起就已潜伏于我们的心灵中的无意识模式。尽管他早就强调了无意识的象征的特征，但他还是把它理解为“审美的”。我所考虑到的原初意象即是凝聚于印度大梵-阿特门（brahman-atman）教义中的东方观念的独特构型，它在中国的哲学宣讲者是老子。

印度观念提倡从对立物中获得解脱，而所谓对立物被理解为形形色色的对客体的感情状态和对情绪的执著。解脱随欲力收回其所有内容之后产生，导致一种完全内倾的状态，这一心理过程被极具特色地称为托波斯（tapas）<sup>175</sup>，托波斯一词最好被译为“静坐”（禅定）（self-brooding）。该词清楚地描述了无内容的冥思状态，在此状态里，欲力就像孵蛋所需的热量一样被提供给自身。由于切断了一切与客体的情绪联系，于是在人的内在的自身必然产生一种客观现实的对应物，或者产生一种可用术语描述为此即彼（tat tvam asi）的内在与外在的完全同一。通过自身与客体关系的融合，便产生了自身（atman）<sup>176</sup>与世界本质（即主体与客体的联系）的同一，致使内在的阿特门与外在的阿特门的同一可以认识到。大梵的概念与阿特门概念仅仅存在细微的区别，因为在大梵中自身的观念并没有被明显地给予；可以说，它是一种内在与外在之间的同一普遍未被界定的状态。

在某种意义上，与托波斯相应的是瑜伽（yoga）的概念，瑜伽与其说被理解为一种冥思状态，倒不如说是达到托波斯状态的一种意识的技巧。瑜伽是一种方式，欲力藉此可以被有系统地“内倾”，然后从对立的束缚中释放出来。托波斯和瑜伽的目的意在建立一种调解的状态，创造性的和补偿的因素将从中产生出来。对个体来说，心理上的结果是大梵的实现，“至上灵光”或“极乐”（bliss）的实现。这是解脱修行的终极目的。同时，这一过程也可被思考为宇宙起源的（cosmogonic）过程，因为大梵-阿特门是

滋生所有造物的宇宙的根基。因此，这个神话的存在证明，创造的过程产生于瑜珈修行者的无意识中，它能被解释为对客体的新的适应。席勒说：

只要人的内心点燃起烛光，身外就不再黑夜茫茫。只要人的内心平静，世界上的风暴就不再喧响，自然中斗争的力量也会平息在静止的边界上。难怪上古诗歌把人内心的这一伟大事件描绘成外在世界的一次革命。<sup>177</sup>

瑜珈，使对客体的关系变成了内倾的。通过能量价值的剥夺，它们沉入了无意识，正如我们所描述的，在那里，它们进入了与其他无意识内容的新的联系中，因而在托波斯修行完成后，它们便以一种新的形式与客体建立起新的联系。这种与客体关系的转化，赋予客体一种新的面貌，宛如它是新造就的一样；因此，宇宙起源的神话对于托波斯修行的最终结果来说，是一个贴切的象征。印度宗教修行的倾向几乎完全是内倾的，与客体的新的适应当然很少意味着什么；但它仍然存留在无意识投射的形式中，存留在教义关于宇宙起源的神话中，尽管这并没有走向任何实际革新。在这方面，印度宗教的态度正好与基督教的态度相对立，因为基督教的博爱原则是外倾的，绝对地追求外部对象。印度教的原则获得了知识的丰富，基督教则获得了事工（works）的完满。

大梵的概念也包含了梨陀（rita）的概念，即正确的规律，合规律的世界秩序。在大梵中，创生本质和宇宙根基、一切事物都按正确的道路运行，因为它们都在其中经历着永恒的分解和再造的过程；在大梵中所有的发展皆依照合规律的道路运行。梨陀的概念把我们引向老子的道的概念。道是正确的道路，由规律所主宰，对立双方的中道，它既摆脱了对立，又亲自把它们统一起来了。生命的目的便是踏着这一中间道路前行而从不偏向对立的任何一边。在老子那里全然缺乏迷狂的因素；它为一种高超的哲学清澈所取代，为一种全然不被神秘的烟雾所模糊的理性的和直觉的智慧所取代——这种智慧表现了人所能达到的最高程度的精神优越，它远离混沌的状态，就如星辰远离无序的现实世界一样。它驯服了所有野蛮之物，但又不使它们脱离自然本性，而将它们转化为某些较高的东西。

人们可能易于反对，将席勒的思想与这些显然遥远的思想相类比是非常牵强附会的。但是，我们不要忘记，在



席勒之后不久，这些思想在叔本华的天才中找到了它的强有力的宣讲者，它们深入于德国人的心灵，永远不再分离。在我看来，虽然叔本华已有杜佩伦（Anquetil du Perron）的《奥义书》（Upanishads）<sup>178</sup>拉丁文译本可资利用，但席勒处在那个这类史料极其贫乏的时代，几乎无法有意识地关注到这类资料，<sup>179</sup>然而这并不重要。从我自身的实际经验中相当清楚地看到，直接的交流在这种联系的形成上并非必不可少。我们发现某些非常类似的东西既出现在艾克哈特（Meister Eckhart）的基本思想中，也在某种程度上出现于康德思想中，它们与《奥义书》的思想有着惊人的相似之处，却没有丝毫的迹象表明其间存在任何直接或间接的影响。神话与象征也完全一样，它们能在世界各个角落中自发地生成，而却依然是完全一致的，这是因为它们都形成于全世界相同的人类无意识中，这些无意识内容较之种族与个体，往往极少变异。

我也感觉到，指出席勒思想与东方思想之间相似之处是必然的，因为席勒的思想在某些方面摆脱了审美主义<sup>180</sup>太过于狭窄的含义。审美主义并不适宜于解决人的教化这一极严肃极困难的问题；因为它总是预设了它所创造的那个非常之物——爱美的能力。它确实妨碍了对问题的深入探讨，因为它总是避开任何恶的、丑的与艰难的东西，而把目标朝向快乐，尽管是一种有教化意义的快乐。因此审美主义缺乏道德的力量，因为它根本上（au fond）仍然只是一种精致的享乐主义（hedonism）。席勒固然努力引进一种纯粹的道德动机，但并没有取得令人折服的成功；因为正是由于他的审美态度，使他不可能看到审美主义所承担的认识人性的另一面的那种结果。由此而引发的冲突使个体卷入如此的混乱与痛苦中，以致尽管美的景象或许有助于使他能幸运地压制美的对立面，但他仍然无法摆脱这种对立；这样，即使在最好的情形下，也只不过是旧的状况的再建而已。为了帮助他摆脱冲突，并非审美的另一种态度是必需的。这种态度只有在相应的东方思想中才最清晰地显现出来。印度宗教哲学对此领悟极深，并且显示了解决冲突所需的疗救方式。所谓必需的方式即是最高的道德努力、最大的自我克制与牺牲、最热切的宗教苦行与圣洁。



叔本华尽管对审美抱持敬意，但还是极明确地指出了问题的这一方面。但是，我们不应认为，“审美”与“美”这些概念在席勒那里像在我们这里一样，具有同样的联系。我认为，当我说在席勒看来“美”是一种宗教理想时，我并没有说得太过分。美是他的宗教。他的“审美状态”可以相当恰当地称之为“宗教虔诚”。虽然席勒没有明确地表达过诸如此类的任何东西，也没有明显地把他的核心问题描述成宗教问题，但他的直觉仍然达及了宗教的问题；不过，这是原初人的宗教问题，他甚至在书简中作了相当篇幅的讨论，尽管没有一直沿着这条思路走下去。

值得注意的是，随着他的论述的进一步展开，“游戏本能”问题也隐没于趋向审美状态的背景之后，它获得了一种近乎神秘的价值。我相信，这并非偶然，而是具有相当确定的原因。通常，一本著作中最好的最深刻的思想会尽可能地拒斥那种清晰的表达，即使它们在书中的许多地方都有所暗示，并因此而成熟到可能作出清晰的综合表达的程度。在我看来，我们在此所面对的似乎正是这种困难。就审美状态的概念作为一种和解的创造性的状态而言，席勒便使他的思想立刻显示出了其深刻性和严肃性。然而，他仍然相当清楚地把“游戏本能”挑选作为长久以来所寻求的调解活动。无可否认，这两个概念间存在某种程度的对立，因为游戏和严肃是很难相容的。严肃源自深刻的内在必然性，而游戏则是其外在的表现，它转向了意识。当然，这并不是一个渴望游戏（wanting to play）的问题，而是一个不得不游戏（having to play）的问题；是来自内在必然性的幻想的游戏性显示，而非受到外部环境的强制、甚至并非受意志的强制的显示。<sup>181</sup>这是一种严肃的游戏。然而，从意识的观点、从集体的观点来看，它在外部表现上确实只是一种游戏。这是依附于所有创造物的那种模棱两可（ambiguous）的性质。

如果游戏没有创造出任何持久的和充满生机的东西就中止了，那么它就只不过是游戏罢了，但在另一种情形中它却被称为创造性活动。那些蕴含于游戏活动之中的相互联系的要素并未直接显示出来，只有在观察的批评的理性能给予评价之后，诸种范式才会出现。某些新东西的创造并不是由理性来完成的，而是由来自内在必然性的游戏本能实现的。创造性精神与它所钟爱的对象一起游戏。

因此，人们很容易把那些其潜能还不为大众所知的每一种创造性活动视为游戏。确实，很少有艺术家不被指责为沉溺于游戏。对于一个天才——席勒当然就是这样的天才——人们总倾向于给他贴上这种标签。但是，他自己却希望超出这种特异的人及其秉性，从而获得常人的理解，使他也能分享创造性艺术家的帮助和解救，这是按其内在必然性活动的艺术家无可逃避的职责。但是，把这种见解扩展到常人的教育上的可能性并非确定无虞；至少表面看来不是这样。

像在所有这种情形中一样，对此问题的解决我们必须求助于人类思想史的证明。但是，在这样做之前，我们必须弄清楚，我们是从什么角度来处理这个问题的。我们已经看到，席勒是如何要求超越对立的，甚至达到使意识完全虚空的程度，在那里，无论感觉、情感还是思维、意向，都不再扮演任何角色。他所追求的状况是一种意识未分化的状况，一种由于能量值的减弱，使所有内容都变得难以区分的意识状态。但是，真正的意识只有当能量值足以对内容进行区分时才有可能。凡是缺乏区分作用的地方，就没有真正的意识存在。据此，这种状况可被称为“无意识”，尽管意识的可能性无时不在。这正是一个精神水平低下[abaissement du niveau mental, 雅内（Janet）语]的问题；有些类似于瑜伽和麻木的催眠状态。

据我所知，席勒对于导向“审美状态”的实际技术——如果可以采用技术这个词的话——从未表达过任何观点。在他的通信<sup>182</sup>中，他偶然提及的朱诺·路德维希（Juno Ludovisi）的例子给我们显示了一种“审美虔诚”的状态，其特点在于全然沉浸和移情于所默察的对象中。但是，这种虔诚状态缺乏那种作为无内容或无规定性存在的基本特征。然而，参照其他段落来看，这个例子表明，虔诚或虔敬的观念一再呈现在席勒的头脑里。<sup>183</sup>这把我们领回到了宗教的问题；但是同时，它使我们有幸瞥见了把席勒的观点扩展到普通人那里的实际可能性。因为宗教虔诚是一种集体现象，它并不依赖个人的禀赋（endowment）。

然而，其他的可能性仍然存在。我们看到，意识的虚空状态即无意识状态，为欲力的潜入无意识所造成。在无意识中，那些情感-色调的内容处于休眠状态的记忆-情结中，它们来自个体的以往经历，首先是父母情结，与一般

的童年情结相等同。虔诚或欲力的潜入无意识，在童年情结中再次被激活，儿童期的回忆，尤其是与双亲情结的联系，变得再度生气洋溢。由这一复苏过程所产生的种种幻想，催生了父母的神性，也唤醒了与上帝的儿童般的关系，唤醒了相应的类似儿童的情感。颇具特征的是，变得生气洋溢的乃是父母情结的象征，而不是现实的父母情结的意象；这个事实被弗洛伊德解释为因抵制乱伦导致的对父母意象的压抑。我赞同这种解释，然而我认为它并不详尽，因为它忽略了这种象征性置换（symbolic substitution）的特殊含义。上帝意象形成中的象征化是超出记忆的具体化和感官性的极关键的一步；因为，通过把“象征”认可为一个现实的象征，对父母情结的回归立刻就被转化为一种前行，而如果所谓的象征只是被理解为具体的父母情结的征兆（sign），从而剥夺了其独立的特征，那它仍然只是一种回归。<sup>184</sup>

通过认可象征的现实性，人类便接近了诸神，即接近思想的现实性，使人成为大地的君主。像席勒所正确感受到的，虔诚是一种欲力向原初阶段的回归运动，一种对原初本源的潜入。在此过程中，作为原初前行运动的意象，象征应运而生，它是所有无意识要素运作的浓缩——正如席勒所说的“有生命的形式”，也如历史所证明的，一个上帝-意象。因此，席勒会抓住神性的意象，选择朱诺·路德维希当作典范就并非偶然了。歌德使帕里斯（Paris）与海伦（Helen）的神性意象从母亲国的三角鼎上浮现出来<sup>185</sup>——这一方面他们是复活的一对，另一方面则是内在统一过程的象征，他们正是浮士德当作至高无上的内在救赎（atonement）而终生不懈的追求的东西。这在后来的场景中清楚地表现出来了，也在情节的进一步展开中得到了明显的证实。正如我们从浮士德这个范例中所看到的，象征的幻觉是生命进程的指引，它将欲力引向更远的目标——且是这样的一个目标，此后它将在浮士德的生命中永难熄灭地燃烧着，以致他的生命就像点燃了的火焰，坚定地向着遥远的灯塔前行。这就是象征促进生命的独特意义，因而也是宗教象征的意义和价值。当然，我所指的不是那种为教条所窒息与僵化的象征，而是有生命力的象征，从充满活力的人的创造性的无意识中滋生出来。

只有那些认为世界历史仅仅始于今天的人，才会否认象征的巨大意义。谈论象征的意义原本是件多余的事，但不幸的是，情形并非如此，因为我们时代的精神总以为它比我们时代的心理学优越。我们今天的道德主义和卫生学（hygienic）总是确信它们知道，什么是有害的或是有益的，什么是对的或者是错的。一门真正的心理学不可能把自己限制在诸如此类的问题上；只要认识事物本身怎样就够了。

作为“虔诚状态”之结果的象征-形成存在于另一种集体宗教现象中，它并不依赖个体的禀赋。所以就此而言，我们也可以把席勒的观点延伸到普通人的身上。我认为就普遍的人类心理而言，这种观点的可能性至少在理论上已得到充分的证明。为完整与明晰起见，我打算在这里补充一点，关于象征与意识以及与生命的意识行为之间的关系问题我已做了长时间的思考。我得出了这样的结论，考虑到它作为无意识表征的重大意义，我们也不能轻视象征的价值。从治疗神经病患者的日常经验中我了解到，来自无意识过程的干扰具有一种突出的实际意义。分裂的程度越大，即意识态度越是变得同个体的和集体的无意识内容相疏远，无意识内容就越是有害地抑制或强化意识的内容。因此，出于实际的考虑，象征必定具有并非无足轻重的价值。但是，如果我们赞同象征确有价值，且无论其大小，那么象征就获得了一种意识的动力——即它被知觉到了，它的无意识的欲力-充值（libido-charge）便由此赢获了一个机会，使它自己在生命的意识行为中被感觉到。因而在我看来，一种并非无关紧要的实际的优势取得了，即，无意识的协作，它参与了意识的心理活动，从而清除了来自无意识干扰的影响。

这种与象征联系的共同功能（common function）我命名为超越功能。就这一点，我还不能着手充分地阐述这个问题，若要这样做，就得搜集作为无意识活动的结果而出现的所有材料，这是绝对必要的。迄今为止，专业文献中所描述的幻想并没有给予我们这里所讨论的象征的创造以任何概念。不过，这类幻想的范例在纯文学中却并不少见；但是，它们当然并未在它们“纯粹的”状态中得到观察和记载——它们已经过了高度“审美的”精致加工。在所有这些范例中，我将特别注意地挑出梅伦克（Meyrink）的



两部著作：《有生命的假人》（Der Golem）和《绿色的幻景》（Das grüne Gesicht）。对此问题的这一方面的处理，我必须留到后面去考察。

虽然这些有关和解状态的观察为席勒所引发，但我们早已远远超出了他的概念。即使他以如此敏锐的洞察力感悟到了人性中的对立，但他解决问题尝试仍旧停留在早期的阶段。在我看来，他的失败与“审美-状态”一词不无关系。席勒实际上把“审美状态”与“美”等同起来，它会意想不到地使我们的心境突然进入这样的状态。<sup>186</sup>他不仅混淆了因果关系，也与自己的定义相悖，由于将“无规定性”与美等同，他给这种“无规定性”状态赋予了确定的规定性特征。因此从一开始，和解功能便被抛到一边，因为美立即掩盖了丑，而它同样是一个丑的问题。我们已经看到，席勒把一个事物的“审美特征”界定为它与“我们不同能力之整体”的关系。<sup>187</sup>因此，“美的”（beautiful）和“审美的”（aesthetic）就并不符合一致，因为我们不同的能力在审美方面也是不同的：有些是美的，有些是丑的，只有无可救药的理想主义者和乐观主义者，才会把人性的“整体”看成纯粹是美的。更准确地说，人性只是它之所是；有黑暗面也有光明面。所有颜色加起来成了灰色——亮色以暗色为背景，或暗色以亮色为背景。

概念上的缺陷也说明了这一事实，和解状态是如何发生的仍然并不清晰。有大量的章节明确地论述了和解状态是经由“纯粹美的愉悦”所招致的。因此席勒说：

任何在直接的感觉中取悦我们感官的东西，它们固然使我们纤柔而善感的天性对一切印象敞开了大门，却也同样弱化了我们的能力。而那些振奋我们的理性力，促使我们产生抽象概念的东西，固然增强了我们精神的抵抗能力，却也同样使精神麻木不仁，并且正如它使我们产生更大的主动性一样，它也同样剥夺了我们的感触性。所以，两者最终都必然导致衰竭……相反，倘若我们投身于纯粹美的愉悦，那么我们就在这一瞬间，能在同等程度上支配我们的被动力量和主动力量，可以将同等的能力转向严肃或游戏，休息或运动，顺从或反抗，抽象思维或静观默察。<sup>188</sup>



这段论述与前面关于“审美状态”的定义直接相矛盾，前面说人在审美状态中是“虚空的”，是“零”，是“无规定的”，而在这里，人却又在最高程度上为美所规定（“投身于它”）。但是，要从席勒这里进一步追究这个问题，是很不值得的。他在这里碰到了无论对他自己还是对他的时代来说都不可能逾越的共同的障碍，因为无论在哪里他都会遇到看不见的“最丑陋的人”，对后者的揭露，一直要留到我们的时代，由尼采来完成。

“通过首先使人成为审美的”<sup>189</sup>，席勒意在将感性的人转化为理性的存在。他说道：“我们必须改变人的本性”<sup>190</sup>，“我们必须使人即使在其纯粹的自然生命中也受形式的支配”<sup>191</sup>，“使人必须按照美的规律……实现他的自然规定性”<sup>192</sup>，“在自然生活中性的层面上，人必须开始他的道德生活”<sup>193</sup>，“虽然人仍然囿于他的感性，但他必须开始他的理性自由”<sup>194</sup>，“人必须把自己意志法则加之于他的嗜好”<sup>195</sup>，“人必须学会追求更上的高贵”<sup>196</sup>。

以上席勒所说的“必须”也就是我们所熟知的“应该”（ought），当一个人别无他路可走时总是会这么说。在此我们再次遇到了不可避免的障碍。期望某一个体心灵——它从来就没有这么伟大——去解决这个只有时代和民族才能解决的巨大问题，是不公平的，即使时代和民族能解决这个问题，那也并非出于有意识的目的，而不过听随命运的安排罢了。

席勒思想的伟大在于他的心理观察，在于他对所观察到事物的直觉把握。然而我想提及他的另外一条思想之路，因为它值得特别强调。我们看到，和解状态以产生某些“肯定性”的东西为特征，即象征。象征本质上统一了对立的诸要素；因而它也统一了现实与非现实的对立，因为一方面它是一种心理现实（根据它的功效），但另一方面它又不对应于任何的物质现实。它同时是现实和现象（appearance）。席勒清楚地强调了这一点，以便附带地为现象辩护，这从各方面看都是意味深长的：

在极度的愚蠢与最高的理性之间存在某种近似性，即两者都只寻求现实，而对纯粹的现象毫不在意。只有让客体直接出现在感觉中，才能打破愚蠢的平静，而只有让概念关联到经验材料，才能使理性平静下来；总之，愚蠢无

法超出现实，理性不能停留在真实之下。因此，对现实的需要和对现实之物的依附，只是人性缺陷的结果，就此而言，对现实的冷漠和对现象的兴趣，乃是人性的真正扩大，是迈向文化教养的决定性一步。[197](#)

稍早在论及价值的分配给象征时，我已表明了对无意识的正确评价的实际优势。我们若能借着对象征的关注，从一开始便将无意识纳入我们的考量中的话，那么我们就可排除无意识对意识功能的干扰。众所周知，只要无意识未得到实现，它就总是会给所有事物上投下一种欺骗的魔力，一种虚假的现象；它总是出现在客体上，向我们显现，因为无意识中的所有东西都被投射出来。是以我们若能如是地来理解无意识，便可除去来自客体的虚假现象，促成真实。席勒说：

人在现象的艺术中行使人的支配权，他在这里越是严格地区分我的与你的，越是详细地分离形式与本质，就越知道给形式更大的独立性，那么他就不仅越发扩展了美的王国，也越发保护了真实的疆界；因为他若不能从现象中解脱出现实，同时也就不能从现实中清除掉现象。[198](#)

为了达到绝对的现象，就要有比那种将自己限定在现实的人具有更强的抽象能力、更大的心灵自由和更旺盛的意志力，如果他想达到绝对的现象，他就必定总已将现实抛诸脑后。[199](#)

## 第二节 论素朴的诗和感伤的诗

长久以来，我一直认为席勒的把诗人区分为素朴的（na?ve）与感伤的（sentimental）<sup>200</sup>，似乎与这里所论及的类型心理是相一致的。然而，经过周密的思考之后，我认为并非如此。席勒的定义非常简单：“素朴诗人即是自然（is nature），而感伤诗人则寻索自然（seek nature）。”这一简要的陈述颇具欺骗性，因为它预设了两种与客体的不同的关系。因而这样的说法是有诱惑力的：那些将自然作为客体来寻索或期望的人并不拥有自然，他们是内倾型；相反，那些本身即是自然，因而与客体处于最亲密的联系中的人，则属于外倾型。但是，这种牵强的解释与席勒本人的观点鲜有共通之处。与我们的类型区分相反，席勒对素朴的与感伤的所作的区分，一点也没有涉及诗人的个体精神，而是与诗人创作活动的特征相关，或与其作品的特征相关。同一位诗人可能在这首诗中是感伤的，而在另一首诗中则是素朴的。荷马当然完全是素朴的，但有多少现代诗人他们多半不是感伤的呢？席勒显然感受到了这一困难，因此他宣称，诗人并非作为个体而是作为诗人，为他的时代所决定。他说：

所有真正的诗人要不是素朴的就是感伤的，他们的归属何类不是依他们活跃于其中的时代的条件而定，就是依偶然的境遇而定，该境遇对他们的一般性格或瞬间的情绪状态都有很大影响。<sup>201</sup>

因此，对席勒来说，这并非基本类型的问题，而是个别作品的某些特征或性质的问题。故显而易见，一位内倾的诗人有时即是素朴的又是感伤的。所以这样一来，将素朴的和感伤的分别与外倾型和内倾型相等同，就相关的类型问题而言，已完全偏离了论题，然而不仅如此，它也偏离了类型机制的问题。

### 一、素朴的态度

我将首先提出席勒对这种态度所下的定义。如前所述，素朴诗人即“自然”。他“纯粹依循自然，依循感觉，将自己限定于对现实的纯粹复制上”<sup>202</sup>。“我们对素朴的诗感兴趣的是，它在我们的想像中生动地呈现了客体。”<sup>203</sup>“素朴的诗是自然的恩赐。它是幸运的一掷，若成

功便无须增删修改，若失败也无损于事。”<sup>204</sup>“素朴的天才必定凭借他的天性从事一切；若凭借他的自由他将一无所成，只有当来自内在必然的自然（天性）在他身上起作用时，他才能实现他的理想。”<sup>205</sup>“素朴的诗是生命之子，它要复归到生命。”<sup>206</sup>素朴的天才完全依赖于“经验”，依赖于外在世界，他与它们处在“直接的接触”中。他“需要外在的救助”<sup>207</sup>。对素朴的诗人来说，他周遭环境的“平庸”是“危险的”，因为“感受性总是要依赖于外部印象，而只有借助创作才能永不停息的活动，才能避免那种不时地将一种盲目的力量强加于他的感受性的状况，但我们很难对人性作这种期待。无论何时，只要这种情形发生，他的诗情就会变得陈腐平庸”<sup>208</sup>。5“素朴的天才追随无限制地支配着他的自然。”<sup>209</sup>

从这些定义来看，素朴的诗人对客体的依赖再清楚不过了。他与客体的关系有着强迫性的特征，因为他内向投射（introject）于客体，也就是说，他无意识地与客体相等同，或者说他与客体有一种先天的同一。列维-布留尔把这种与客体的关系表述为神秘参与。这种同一总是源于客体与一种无意识内容间的相似性（analogy）。我们也可说，这种同一借助与客体的类似而将一种无意识联想投射于客体所形成。这类同一也具有强迫性的特征，因为它表现了一定数量的欲力，像所有欲力对无意识起作用一样，这些欲力并非意识所能控制，因而能对意识的内容施行强迫。所以，素朴的诗人的态度很大程度上受到客体的制约；可以说，客体独立地对他施加影响；因为他与客体同一，所以客体在他身上实现它自己。他将他的表达功能借给了客体，他呈现客体的方式根本就不是主动的或意向性的，而是因为客体在他身上所取的它自己呈现自己的方式。诗人自己就是自然：自然在他身上创造出作品。他“允许自然无限地支配他”。绝对的权力被给予了客体。就此而言，素朴的态度是外倾的。

## 二、感伤的态度

感伤的诗人寻索自然。他“反思客体作用于他的印象，他的反思唯独依赖于那种能激化他也同样能激化我们的情绪。在这里，客体与观念相关联，这种关联唯独依赖于他的诗人的创造力”。<sup>210</sup>他“总是陷入两种相对立的观念



和感觉中，陷入相对立的有限的现实和无限的概念中：他所激起的相混合的情感总是证实了这种双重的根源”<sup>211</sup>。2“感伤的心境乃是努力再造素朴的感觉的结果，努力再造素朴的感觉的内容的结果，即使处在反思的状况下也是如此。”<sup>212</sup>“感伤的诗是抽象作用的产物。”<sup>213</sup>“由于想努力消除人的本性的局限，感伤的天才也显露出完全清除人的本性的危险；他不仅必须且必定将一切既定和有限的现实提升至绝对可能性的高度——即理想化；而且甚至超越可能性本身，将其幻想化……感伤的天才清除了现实，以期能高攀至观念的世界，以绝对自由来支配他的物质生活。”<sup>214</sup>

显而易见，与素朴的诗人相比，感伤的诗人具有对客体的反思的和抽象的态度的特征。他通过对客体的抽象而反思客体。可以说，一旦他开始创作，他便先验地脱离了客体；并非客体运作于他，而他自己就是运作者。然而，他的创作并非内向于他自己，而是超越了客体。他与客体区分开来，而非与之同一；他寻求建立他与客体的关系，建立能“支配他的物质生活”的关系。他同客体的区分造成席勒所指的双重意味；因为感伤的诗人的创作力取自两个源头：取自客体或他对客体的感知，取自诗人本身。对他而言，外在的客体印象并非什么绝对的东西，而是根据他自己的内容来把握的材料。他因此站立于客体之上却又同客体保持着联系——不仅仅只是一种可感受性（impressionability）或接纳性的关系，而是一种出于他的自由选择而赋予客体以价值或性质的关系。因此这是内倾的态度。

但是，将这两种态度所具有的特征表述为外倾的和内倾的，并未能穷尽席勒的观念。我们的两种机制只是具有相当普遍性的基本现象，它们只不过笼统地指出了那些态度的特异之处。要想理解素朴型和感伤型，我们还得添加另外两种功能的帮助，即感觉和直觉。在我们后面章节的考察中，我将对它们作更详尽的讨论。在这里我只想说，素朴型的特征在于感觉占据优势，而感伤型则是直觉占据优势。感觉造成对客体的依恋，甚至将主体引入客体中；因而素朴型的“危险”在于他可能淹没于客体中。直觉作为某人对自己无意识过程的知觉，使人撤离客体；它超越于客体之上，不断寻求对其材料的支配，赋予它们以形式，



甚至粗暴地使客体与他自己的主观观点相一致，虽然他这样做时并未意识到这一点。因此，感伤型的危险在于完全脱离了现实，使自己消失于无意识幻想世界的洪流中。

### 三、观念主义者与现实主义者

在同一篇论文中，席勒的反思将他导向了对两种基本心理态度的预设。他说：

这把我带向了那种引人注目的心理对立，它出现在处于进步文化时代中的人们身上，由于它是激烈的和根植于内在的情绪结构中的，这种对立便造成了人与人之间的尖锐分裂，其尖锐的程度更甚于偶然的利益冲突所造成的分裂；它破灭了诗人和艺术家表达普遍的诉求，带给人们以愉悦的全部希望——尽管这是诗人和艺术家的职责所在；它使哲学家再怎么努力也无法做到普遍的令人信服——尽管这种信服已含蕴于哲学的真正观念中；最后，它也使现实生活中的人无缘目睹他的行为模式得到普遍的赞赏。总之，这种对立要对以下事实负责，即没有任何心灵的产品或内心的行为，能够在一个阶层那里取得决定性成功，同时又不招致另一阶层的责难。毫无疑问，这种对立与文化的源始一样古老，即便走向终结，它也依然如故，除了一些罕见的个人特例外，这种对立过去向来存在，可以预见，它将来依然存在。虽然就其运作的本质来看，任何平息对立的尝试都注定要遭到挫败，因为没有任何基于自己立场的一方会去选择承认自己的缺陷或承认对方的真实性，但是，若能追寻到这一重大对立的最终根源，并且至少将争议的焦点还原到一种更简要的程式的话，那么我们就获益匪浅了。<sup>215</sup>

从这段引文可得出这样的结论，通过对对立机制的考察，席勒获得了两种心理类型的概念，在他关于事物的架构中它们具有同样的意义，正如我所描述的内倾的和外倾的所具有的意义一样。就这两种类型的相互关系来看，我的假设几乎可逐字逐句地从席勒的类型观中得到证实。与我的以上所说相一致，席勒是从类型的机制着手的，它们“从素朴的和感伤的特征中分离出来，类似于两种普遍的诗人的性质”<sup>216</sup>。倘若我们也来演示这一程序，去除两种类型的天才的创造因素，那么素朴型所留下的是他们对客体的依恋以及客体在主体中的自主性；而感伤型所留下

的，则是它高于客体的优越性，这显示出它对客体或多或少的专断或对客体的处置。席勒继续说：

这样一来，素朴型仅仅在理论层面上留下了冷静的观察精神，对与感官相一致的证据的固执依赖；而在实际生活层面上则留下对自然要求的驯顺的屈从……至于感伤型的特征，在理论层面仅留下无休止的思辨精神，在任何认知行为中它都坚执于那个所谓的绝对物，而在实际生活层面上则留下道德的严酷性，在任何意志行为中它也坚执于那个所谓的绝对物。无论是谁，只要他能归属于前者，就可称为现实主义者，归属于后者，则可称为观念主义者。

[217](#)

席勒对他的两种类型的进一步考察，几乎完全与我们所熟知的现实主义的和观念主义的态度这一现象相关，因此超出了我们研究的旨趣。

### 第三章 太阳神精神与酒神精神

由席勒认识到并作出部分解答的这个问题，尼采在他写于1871年的著作《悲剧的诞生》中，以一种新的原创的方式开始了重新研究。这本早期著作与叔本华和歌德的关系，较之与席勒的关系，要更为密切得多。但是它至少在美学主义和希腊主义方面与席勒有着共同之处，而在悲观主义和救赎主题方面则与叔本华平分秋色，并与歌德的《浮士德》有着难以数计的共同点。在这些关联中，就我们的论题来说，与席勒的关联自然使我们最感兴趣。当然，我们也不会忘记赞美叔本华的道路，沿着这条道路他确实迎来了东方知识的黎明的曙光，而这些知识在席勒那里仅像幽灵般地不确切地浮现着。如果我们将叔本华的悲观主义——这种悲观主义是从与基督徒的信仰愉悦和救赎确证相比较中滋生出来的——忽略不计，那么叔本华的拯救学说基本上便可看作是佛教的了。他被东方人所俘获。毫无疑问，这是对我们西方情境的反抗。众所周知，这种反抗在各种各样的或多或少朝向印度的运动中一直持续至今。在尼采这里，东方的吸引力仅仅止于希腊。他也感到希腊是东方与西方之间的中点。在这一程度上他倒是颇为接近席勒——然而他对希腊特征的看法却又多么地不同于席勒！他看到了明朗而金光闪耀的奥林匹斯天国背后的黑暗底色。

“为了使生命可能存在，希腊人不得不因纯粹的必然性而创造了众神……希腊人了解和感到存在的恐惧与丑恶；为了最终能够活下去，他们不得不于自己与恐惧之间设置了光辉的虚构的奥林匹斯世界。那种对巨大自然力的疑惧，那无情地出现在一切知识宝座上的莫拉（Moirai）；啄食伟大的博爱主义者普罗米修斯的鹫鹰；聪明的俄狄浦斯的可怕命运；驱使奥莱斯特斯（Orestes）弑母的阿特留斯（Atreides）家族的可怕的灾祸；这一切恐惧都被希腊人经由奥林匹斯这个幻想的中介世界而重新征服了，或者至少被掩盖起来从视野中消失了。”<sup>218</sup>

那种希腊人的“明朗”（serenity），那微笑着的希腊天国，都被看作用来掩盖其阴暗背景的光辉的幻象——这一洞见一直留存至今，是反对道德审美主义的有力证据。

尼采在这里采取了一个明显区别于席勒的观点。人们对席勒所作的猜测，即他关于审美教育的通信用来处理他个人所面临的问题的努力，在尼采的这本著作中却变得相当的确切了：这是一本“完全个人化”的书。然而，在席勒近乎羞涩地轻描淡写地涂抹明暗的地方——他将自己心理的冲突理解为“素朴的”与“感伤的”对立，从而排除了那些属于人性背景的和人性深不可测的底层的一切，尼采则能深刻而广泛地理解对立，一方面，这种对立丝毫不比席勒所想象的令人眩目的美低劣，而另一方面，对立揭示出广大无边的黑暗色调，它不仅增强了亮色的效果，而且允许那仍处黑暗底层的東西被神圣化。

尼采将他的基本对立称为太阳神精神与酒神精神的对立。<sup>219</sup>我们首先必须描述这种二元对立的性质。唯此，我挑选出一组引文，读者借此可形成自己的判断，同时可对我的观点提出批评——尽管读者并不一定熟悉尼采的著作。

我们若是从直觉的直接确定性而不是仅仅从逻辑的推论来体察以下事实的话，我们将使审美科学收益甚丰，此事实即艺术的持续发展与太阳神精神和酒神精神这种二元性密不可分，正如生殖繁衍依赖性别的二元性，它们卷入了那种仅有短暂和解的永恒冲突中。<sup>220</sup>

从阿波罗与狄奥尼索斯这两位艺术之神，我们认识了存在于希腊世界中的巨大对立，认识了阿波罗式造型艺术与非造型的狄奥尼索斯式音乐艺术两者之间在起源与目的上的巨大对立。这两种完全不同的冲动并行发展，大体说来它们明显地对峙着，一方不断促使另一方获得新生和强有力的诞生，以便使它们的对抗能永恒地持续；它们似乎只有一个共同的名称——“艺术”——才可作为沟通的桥梁；直到最后，凭借希腊人的“意志”这个形而上学的奇迹，它们才得以彼此匹配，兼具太阳神精神与酒神精神的创造性结合最终导致了雅典悲剧的诞生。<sup>221</sup>

为了更贴切地刻画这“两种冲动”的特征，尼采将使它们得以发生的特殊心理状况与梦幻和醉狂的状况相比照。太阳神精神的冲动产生出与梦幻相似的状态，而酒神精神则产生出类似于醉狂的状况。正如尼采所说的，“梦幻”实质上意指一种“内向的幻觉”，“可爱的梦幻世界的表象”。



<sup>222</sup>太阳神“统治着内在幻想世界的美妙幻象”；他是“具有全部造形能力的神”。<sup>223</sup>他意味着尺度、数量、界限，和对一切野蛮与野性之物的驯服。“人们甚至可以把太阳神描述为个性化原则（*principium individuationis*）的光辉的神圣意象。”<sup>224</sup>

相反，酒神冲动则意味着无拘无束的本能的自由放纵，是不受任何羁绊的兽性与神性的原动力（*dynamism*）的自由迸发；因而在酒神合唱队中，人往往以森林神（*Satyr*）<sup>225</sup>的形象出现，他上半身为神，下半身为山羊。<sup>226</sup>酒神精神既恐惧于个性化原则的毁灭，同时也是处此毁灭中的“狂欢的兴奋”。因此酒神精神可比作醉狂，它使个体融入集体本能和集体成分中，通过世界而打破孤独的自我。所以，在酒神精神中，人发现了人“与自然的疏离、敌对或被奴役，再次庆祝自然与她的浪子——人类——和解的盛宴”<sup>227</sup>。每个人都会感到他自己“不仅与他的邻人相一致、相和解、相融合，而且完全地同一”<sup>228</sup>。他的个人化完全被抹掉了。“人不再是艺术家，他变成了艺术品。”<sup>229</sup>“自然的全部艺术能力，都于沉醉的迷狂中揭示出来了。”<sup>230</sup>这意味着创造的原动力，处于本能形式中的欲力，完全占有了个体，即便他是一个客体，也把他当作一件工具或当作对它自身的表现来使用。倘若允许我们把自然的创造当作“艺术品”来看，那么在酒神精神的状态中，人当然也就变成了自然的艺术品；但是，由于自然的创造就词的本义来看显然不是一件艺术品，那么人除了纯粹的自然之外什么也不是，他甚至不是受制于自身及其存在法则的一头野兽，而只是一道放纵的湍急的激流。为了清晰和照顾到后面的讨论，我必须强调这一点，因为某种缘故，尼采忘记了把这点讲清楚，因而使这个问题披上了一层虚假的审美的面纱，但在某些地方他又不由自主地把这层面纱弃置一旁。因此，他在谈及酒神精神的狂欢时说：

实际上，无论在什么地方，这些庆典的本质都在于极度的性的放纵，它的浪潮冲决了所有的家庭及其庄严传统；天性中最野蛮的兽性径直脱开了缰绳，乃至肉欲与暴行可怕地混合在一起，在我看来这无异于真正的女巫的肉汤。<sup>231</sup>



尼采认为，德尔非的阿波罗<sup>232</sup>与狄奥尼索斯的和解乃是文明的希腊人内心诸对立物和解的象征。但是，在这里他忘记了他自己的补偿程式，据此程式，奥林匹斯的众神把他们的光辉归功于希腊人心理的幽暗。因此，太阳神与酒神的和解只是一种“美的幻象”，一种迫切需要的东西，为文明的希腊人与自己的野蛮面相抗争时的需求所唤起，这种野蛮因素在狄奥尼索斯式状态中无拘无束地爆发出来。

在一个民族的宗教与该民族的实际生活方式之间总是存在一种补偿关系，否则，宗教就始终没有任何实际意义。波斯人的崇高的道德宗教就是与他们那臭名昭著的两面的生活方式——即使在古代也是如此——彼此并存的，由此直到我们的“基督教”时代，那种博爱的宗教与世界史上最大的血腥屠戮携手并进——无论我们朝向哪里，我们都能确证这一规律。因此，我们可以从这种德尔非式的和解的象征中推断出，在希腊人的性格中存在一种尤为激烈的分裂。这种分裂也能说明那种在希腊社会生活中赋予神秘仪式以重大意义的渴望拯救的原因，而这些却被希腊世界早期的赞美者所完全忽视了。他们满足于把任何他们所缺乏的东西天真地赋予希腊人。

因此，在狄奥尼索斯状态中，希腊人可以是任何东西，唯独不是一件“艺术品”；相反，他们被自己的野蛮性所控制，其个性被剥夺，完全融入他的集体成分中，使他与集体无意识合而为一（通过放弃他的个人目的），与“类（race）的才能，甚至与自然本身”<sup>233</sup>合而为一。而对实现了一定程度上的驯服的阿波罗精神来说，这种使人忘掉他自己和他的人性，使他成为一种纯粹的本能创造物的醉狂状态，肯定完全是可鄙的；因此，两种冲动间的激烈冲突便不可避免地爆发出来。让我们设想一下文明人的本能释放的情景吧！文化热心人士认为那只是纯粹的美的流溢。这一谬误源自对心理知识的极度无知。在文明人那里被阻滞的本能力量具有更大的破坏性，远比原初人的本能力量要危险得多，因为处于低下地位的原初人总是生存在不断超越其负面本能的状态中。因此，史前的战争都无法与文明国家之间的战争所导致的极大的恐怖相比。这正与希腊人的情形毫无二致。逐渐产生出太阳神精神与酒神精神的和解——如尼采所说的“凭借形而上学的奇迹”来达

到这种和解，正源于他们这种恐惧的生存感受。这一论述，以及尼采另外所说的，太阳神精神与酒神精神的对立“似乎只有一个共同的名称——‘艺术’——才可作为沟通的桥梁”，我们必须牢记在心，因为尼采像席勒一样，也有一种明显的倾向，把艺术当作调解和救赎的角色。这样问题仍然在审美上裹足不前——丑的也是“美的”，甚至野蛮与罪恶也可能因蒙上审美的虚伪面纱而散发出诱人的光彩。无论席勒还是尼采，艺术的本质及其特殊的创造与表达的能力都声称具有救赎的意义。

因此，尼采全然忘记了太阳神和酒神之间的冲突，忘记了它们最终的和解，对希腊人来说，这从来就不是审美的问題而实质上是宗教的问题。据种种相似性来判断，酒神的森林神庆典（satyr festival）是一种返回到与原初祖先或直接与动物图腾相认同的图腾庆典。酒神的狂热仪式在许多方面都具有一种神秘的、冒险的特色，无论如何，它显示了非常强有力的宗教影响。希腊悲剧产生于原初宗教仪式这一事实，至少意味着像我们的现代戏剧与中世纪基督受难剧<sup>234</sup>之间的那样一种关联，现代戏剧在起源上完全是宗教的；因此我们不能纯粹从审美方面来判断这个问题。审美主义是一种现代的偏见，它所呈现出来的酒神仪式的心理奥秘，古代人绝对不曾看到过或体验过。尼采像席勒一样，宗教观点被完全忽视了，它的位置为审美所取代。这些事物明显地具有其审美的一面，并且不应被忽视。<sup>235</sup>然而，如果中世纪基督教被仅仅从审美上来理解，那么它的真正特征就会被贬低和歪曲，如同完全从历史的观点来看所导致的情形那样。只有同时注意到它的所有方面才能真正理解它——没有人会赞同，一种纯粹的审美视角能恰当地理解一座铁路桥的性质。如果采用这种观点，阿波罗与狄奥尼索斯之间的冲突就只是一个相对立的艺术冲动的问题，问题就被以这种方式移植到审美的领域，无论从历史上还是从本质上都无法判断它；它被从属于某些方面的考虑，而绝不能公正地评判它的真实内容。

问题的移置无疑具有其心理的原因和目的。如此移置的优势显而易见：审美评价直接将问题转换成一幅画图，观赏者处于凝视的状态中，赞赏它的美与丑，站在一定的安全距离中来纯粹重新体验它的激情，而没有卷入其中的危险。审美态度避免了任何真正的参与，免使个人被卷入

其中，而真正的参与正是对此问题的宗教理解所意指的东西。历史的研究方法也同样具有这种优势，尼采自己在一系列非常有价值的论文中批评了这一点。<sup>236</sup>仅仅审美地来处理这样一个重大的问题——即他所谓的“棘手的（长角的）问题”——的可能性当然是非常吸引人的，因为它的宗教理解力——在此情况下唯一所能具有的理解力——是以现代人极度引以自豪的实际经验为前提的。然而，狄奥尼索斯似乎回敬了尼采，正如我们在尼采的《自我批判的尝试》中所看到的，该书写于1886年并附有《悲剧的诞生》的再版前言。尼采写道：

酒神精神是什么？在本书中仅有一个答案：一位“智者”在此说，他的神的崇拜者和门徒。

但这个门徒并不是写作《悲剧的诞生》的尼采；那时他倾心于审美主义，只有到写作《查拉图斯特拉如是说》，以及《自我批判的尝试》中那段著名的文字时，他才成了一位酒神主义者。那段文字是这么说的：

振作你们的精神，我的兄弟们，向上，更向上！<sup>1</sup>也别忘了双腿！也振作你的双腿，你们优美的舞蹈家，而倘若你们能头足倒立就更好了！

尽管有审美做防护，但尼采对问题的深刻把握，使他如此地接近了实情，以致他后来酒神精神式体验几乎是不可避免的结局。他在《悲剧的诞生》中对苏格拉底的攻击正是针对理性主义者的，理性主义者本身证明了对酒神狂欢的无动于衷。这种攻击与审美者所常犯的类似谬误相对应：使自己远离了问题。但是即使在那时，尽管站在审美主义的立场，尼采还是隐含了对问题的真正的解决，他写道：对抗不能靠艺术来沟通，而只能靠“希腊人的‘意志’这一形而上学的奇迹”来沟通。他在意志上加了引号，对此，由于考虑到他当时受到叔本华多么巨大的影响，我们完全可以认为他参考了叔本华的形而上学的意志概念。在我们看来，“形而上学的”具有“无意识的”心理含义。这样，如果我们用“无意识的”来取代尼采程式中的“形而上学的”，那么，解决问题的关键将是一种无意识的“奇迹”。这种“奇迹”往往是非理性的，因而它本身就是一个无意识的非理性的事件，在没有理性与意识目的介入下自发形成的。它的发生，正如自然造物的生长现象一样，而

不是来自任何人类智慧的精心谋划；它是期盼、信念与希望的果实。

关于这一点，我将把问题留到恰当的时候，那时我们当有机会来更充分地讨论它。让我们转到对太阳神精神和酒神精神的心理本质作更进一步的考察上来。我们首先将思考酒神精神。从尼采的描述中一望可知，它所逐渐显示的含义是，一股向外和向下的激流，一种歌德称为的“心脏扩张”；它是包容全部世界的运动，像席勒在他的《欢乐颂》中所描述的：

这是千百万人的拥抱！

是遍及世界的吻！

……

在自然之流的中心，

欢乐使所有造物醉饮；

既不害怕善也不畏惧恶，

是她走过的生的鼎盛之路。

当死神来临的时候，

她把吻与酒赐给朋友。

啊，淫欲在悄悄地爬越，

先前上帝与天使待的地方。

这是酒神精神的扩张，是最强有力的普遍情感的洪流，它不可抑止地爆发出来，就像烈酒一般地使感官为之醉狂。它是最高意义上的醉狂。

在这种状况里，感觉这一心理功能，无论是感官的还是情绪的，都以最高的程度参与其中。这是所有那些牢不可分地系着于感觉的情感之外倾，因为这个原因，我们称它为情感-感觉。在这种状况中所爆发的东西更具有纯粹的情绪特征，它们是一些本能的和盲目强迫性的东西，它们在肉体方面的感触中找到独特的表达方式。

与此相对照，太阳神精神是对美的内在意象的知觉，是对尺度比例（measure）的知觉，是对自制和均衡的情感的知觉。与梦相比较则更清楚地显示出阿波罗精神状态

的特征；它是一种内观（introspection）的状态，一种内向于永恒观念的梦的世界的静观默察，因而是一种内倾状态。

迄今为止，我们的机制（内倾和外倾的）与此相似是无可争辩的。但是，如果我们仅仅满足于这种类似性，那么我们就限制了自己的视野，而有违尼采的观念，无异于把他的观念放到了普罗克拉斯提斯的床上。

在研究的进程中，我们将看到，内倾的状况若成为习惯，它便会与观念世界保持一种分化的关系，而习惯化的外倾也会与客观世界保持着同样的关系。在尼采的酒神精神与太阳神精神的概念中，根本看不到这种分化。酒神的情感具有感触性感觉的全然古代的特征。因此，它不是从本能中抽象和分化出来、而成为易变（mobile）因素的那种纯粹的情感，这种纯粹的情感在外倾型中服从于理性的控制，把自己借与了理性，充当理性意志的工具。同样地，尼采的内倾概念也没有涉及同观念纯粹的和分化的关系，这种关系脱离了对内在意象的知觉——无论感官决定上的还是创造性生产上的意象——成为了一种对纯粹的和抽象的形式的沉思。太阳神精神是一种内在知觉，一种对观念世界的直觉。它与梦的类似清楚地表明，尼采一方面把这种状况视为纯粹是知觉性的，另一方面则把它看作纯粹是直觉性的（eidetic）。

这些特征纯属个人的特殊性，我们不能将之归入我们关于内倾和外倾态度的概念中。在一个主要倾向于沉思的人身上，对内在意象的太阳神式知觉，便会产生出那种依照理性思维特性对知觉材料的精心编构，换句话说，即产生出观念。在一个主要倾向于情感的人身上，也会产生同样的结果：一种意象的“情感穿透”，产生出带有情感色调的观念，它们实质上与思维所产生的观念相一致。因此，观念既可以是情感的，也可以是思维的，例如，祖国、自由、上帝、永恒等观念。这两种构造原则都是理性的和逻辑的。但也存在一种相当不同的观点，理性的和逻辑的构造在它说来是无效的。此即审美的观点。在内倾中，它关注的是对观念的知觉，尽力发展直觉，即内在幻觉；在外倾那里，它关注的则是感觉，尽力发展感官、本能和感触性。在这种观点看来，思维绝不是对观念的内在知觉的原



则，情感也同样不是；相反，思维和情感不过内在知觉和外在感觉的衍生物而已。

因此，尼采的思想把我们引向第三和第四种心理类型的原则，人们可以称之为与理性类型（思维型和感情型）相对的“审美的”类型。它们是直觉型和感觉型。这两种类型与理性型一样具有内倾和外倾的机制，但它们既不像思维型那样，把对内在意象的知觉和沉思分派到思维中去，也不像情感型那样，将对本能和感觉的感触体验分派到情感中去。相反，直觉者将无意识知觉提升到一种已分化的功能的层面，使他能借直觉来实现他与外部世界的适应。他的适应借助于无意识的指引。这种指引是他通过精细非凡且敏锐的知觉以及对微弱的意识刺激的诠释所获得的。由于它的非理性和准-无意识（quasi-unconscious）特征，要描述这种功能自然是极其困难的。在某种意义上，人们可以把它同苏格拉底的恶魔相提并论——然而必须限定的是，苏格拉底强有力的理性态度把直觉功能抑制到了最大的程度，以致直觉功能除了以具体的幻觉的形式显示外，别无任何接近意识的管道。但是，直觉型却不是这样的状况。

感觉型在所有方面都与直觉型相反。他几乎完全依赖于他的感官印象。他的全部心理皆被本能与感觉所定向。因此他完全依赖于外部刺激。

尼采所特别强调的是他自己个人的心理的特征，这一事实正与一方面是直觉的心理功能而另一方面则是感觉和本能的心理功能相应。他确实能被看作具有内倾倾向的直觉类型。作为直觉的例证，这本极具特征的著作《悲剧的诞生》正是他杰出的直觉-艺术天才的产品，而他的代表作《查拉图斯特拉如是说》甚至更是如此。他的格言式写作表现了他内倾的理性方面。尽管带有强有力的情感的渗透，但这些著作却以18世纪知识分子的方式展示了一种深刻的批判的理性主义。他理性的适度与简洁的缺乏，一般来说正是直觉型的证明。处于这些情形中，毫不奇怪，在他早期的著作中，他会不自觉地将他个人的心理事实设为基础。这正与直觉的态度相吻合，这种态度主要通过内在世界的中介来知觉外在世界，有时甚至不惜以牺牲现实为代价。凭借这种态度他也深刻地洞悉了他无意识的酒神精神的性质，洞悉了其未加修饰的形式，就我们所知，这是

直到他的疾病爆发之后才达到意识的表层的形式，尽管它们曾在各种情欲的暗示中出现过。因此，从心理学的观点来看，极其令人遗憾的是，那些在他的疾病突发之后于都灵（Turin）<sup>237</sup>发现的极有意义的片段的手稿，终因道德和审美的顾虑而被毁掉了。

## 第四章 人类性格区分中的类型问题

### 第一节 乔丹类型学概述

按照年代顺序来考察先辈们对这一有趣的心理类型问题所作的贡献，现在我应该阐述一本小而奇特的著作，我这方面的知识来源于我尊敬的同事、伦敦的朗格（Constance Long）博士：这就是乔丹（Furneaux Jordan）的《从躯体与出身看人类性格》（Character as Seen in Body and Parentage）。

在这本才仅126页的小书中，乔丹主要描述了两种性格类型，关于它们的定义在许多方面对我们更有吸引力。尽管——让我们稍微预言一下——作家真正关心的只是我们的类型的一半，即思维型与情感型，但另一半即直觉型和感觉型的观点，他还是有所引介，并且将两者混淆起来了。我将首先让作家自己来解说，他在其导言的定义中写道：

性格中存在两种普遍的基本的倾向……两种明显的性格类型1（还有第三种，那是一种中间的类型）……一种极端倾向于行动而较少倾向于沉思；另一种则是沉思的倾向占绝对优势而行为的冲动却很微弱。在两种极端倾向之间有无数等级的倾向存在；在这里只要指出第三种类型就够了……在第三种类型中，沉思和行为两种力量的倾向平分秋色……处于中间状态的也可能是一些偏执的性格倾向，或许是其他可能反常的倾向，它们凌驾于激情和非激情之上。[238](#)

从此定义可清楚看到，乔丹把沉思或思维与行动相对照，不难理解，一个对人的观察者，无需深究，首先映入眼帘的便是沉思与行动这两种性格的对立，因而也就会倾向于从这两方面来界定观察到的对立。然而，行动并非只是纯粹冲动的产物，它同样也可能产生于思维，这一简单的思考，使我们有必要进一步拓深前述定义。乔丹自己达到了这样的结论，在第6页他引入了一个更进一步的、对我们来说有着特殊价值的因素，即情感因素。他在此论述道，行为型的人“缺少激情”，而沉思型的脾气则“富于激情”。因而乔丹把他的类型称为“冷漠型”（the less impassioned）与“激情型”（the more impassioned），所

以，这个在导言的定义中为乔丹所忽视的因素后来成了他固定的术语。但是，他的概念与我们的主要分歧在于，他把“冷漠型”当作好动的，把“激情型”当作不好动的。

这种结合在我看来极为不幸，因为实际上存在着既有高度激情又具深邃人性的人们，他们也精力充沛而好动，与此相反，那些具有冷漠而浅薄的性格的人们，他们绝不会以活动为其特点，甚至连忙于生计这种低级的活动形式也谈不上。在我看来，倘若把乔丹好动的和不好动的因素搁置不谈，把它们归属于另一种不同的观点——虽然这两个因素本身也是决定性格的重要因素——那么他的其他方面的有价值的概念就会相当清晰地显示出来。

从下面的讨论中我们将看到，乔丹用“较少激情而更为好动”的类型来描述外倾型，而用“富于激情而较不好动”的类型来描述内倾型。但是，他们两者都可能是好动或不好动的，这绝不会影响他们的类型，因此在我看来，活动的因素应该被排除于主要特征之外。不过，它仍可以扮演一个次要的决定因素的角色，因为外倾型总的来说比内倾型要表现得更具动感些，更为充满活力与更多地倾向于活动一些。但是这一特质完全取决于这种状况，在那里，个体突然发现自己与外部世界相对。处于外倾状态中的内倾型显得主动，而处于内倾状态中的外倾型则显得被动。作为基本的性格特征，行为本身有时是内倾的；这时它全部导向内在，在深沉而静止的外表下进行着热烈的思维与情感活动；有时它又是外倾的，表现出精力旺盛的行动，但其背后的思想却纹分不动，情感也毫无波澜。

在我们对乔丹的观点作精确的考察前，为更清晰起见，我仍然必须强调另一点，如果不记住它就可能产生混乱。在本书开头我已论及，在我早期著作中我把内倾型与思维型，外倾型与情感型相等同。像我前面所说的，内倾和外倾乃是一般基本态度（general basic attitudes），与功能类型显然不同，这一看法直到后来才对我变得清晰起来。要想辨认出内倾外倾这两种态度或许极容易，但要想区分功能类型则需要相当的经验。有时要发现到底是哪一种功能占据主要位置是异乎寻常的困难。内倾型由于他的抽象态度，自然显出内省和沉思的样子，这一事实往往引起误解。这会使我们认为，思维在他身上总是以压倒性的优势出现。相反，外倾型自然显示出许多直接的反应，这

也容易使我们将之归结为情感占据了优势。但是这些推测都是骗人的，因为外倾型完全可能是思维型的，内倾型也完全可能是情感型的。乔丹只是大体上描述了内倾型与外倾型。而一旦当他进入细节，他的描述就产生了偏差，因为不同的功能-类型的特性混合在一起，只有凭借一种更深入的考察才能使之分离。但不管怎样，大体上看，他的内倾态度与外倾态度的图像非常清楚，因而这两种基本态度的性质能被清楚地辨识。

我认为，乔丹著作中真正有价值的方面在于从感触性（affectivity）的角度来区分类型的特征。我们已经看到，内倾型的反省与沉思的性质以这样的状况作为补偿，在此状况中，本能和感觉是无意识的和古代的。我们甚至可以说，这正是他之所以成为内倾型的原因：他将他古代的、充满激情的本性提升到了抽象的安全的高度，以便控制他那不驯服的骚乱的感情。这种见解在许多情况下都是一针见血的。相反，我们可以说，外倾型因为其根基较浅，他将自己的感情生活更多地用来分化与驯化他无意识的、古代的思维和情感，他的这种幻想活动会给他的人格带来可怕的影响。所以，他总是——一个尽可能忙碌而充分地追求生活和经验的人，以逃避自己，避免正视自己的邪恶思想与情感。这些易于证实的观察有助于解释乔丹那些看似自相矛盾的章节，他在第6页中说，在“冷漠型”（=外倾型）气质中，理性在生命的原则上以罕见分量占据统治地位，而对于“沉思型”（=内倾型）气质来说，感情则更具重要性。

乍看起来，这种解释似乎同我的主张——“冷漠型”与外倾型相一致——发生了矛盾。但是更为详细的考察证明情况并非如此，因为尽管沉思型性格，即内倾者，虽然总是尽力对付他难以驾驭的感情，但在现实中却更多地受到他的激情的影响，甚至超过了那些其生命为定向于客体的欲望所有意识地牵引的人。后者，即外倾型，即使侥幸最终达到了目的，但是他仍然不得不体验到他的主观思维和情感是怎样地执著而难以移易。他受内在心理世界的影响要远远超出了他所能猜测到的范围。他自己无法看到这一点，但一个他周围的人，倘若善于观察，却往往能够从他的追求中发现他的个人目的。因此他生存的金科玉律便总是在他自己的询问中：“我真正追求什么？我确切的愿望



是什么？”至于内倾型，尽管具有已经意识到的思考透彻的意图，但他总是忽视了他周围的人们十分清楚地看到了的东西，他的意图确然服从于他既无目的也无对象的强有力的本能冲动，在很大程度上处于它们的影响下。外倾型的观察者和批评者易于把其思维和情感的展示当作一层薄薄的掩盖物，它们仅仅部分地掩盖了其冷酷且精于算计的个人目的。而企图理解内倾型的人可能很快就得出结论，他那强烈的激情很难被他那浅显的诡辩所牵制。

两种判断可能是对的也可能是不对的。当意识观点或意识本身强大到足以阻抗无意识时，这种判断是不对的；而当微弱的意识观点遇上了强有力的无意识，使它最终不得不退让时，判断就是对的了。这样，原本存留在背景中的动力就冲突出来了：它在一种情况下是自我中心的目的，而在另一种情形下则是那种脱缰的激情或基本的情绪，它们将所有的深思熟虑都抛到了九霄云外。

这些思考能够使我们理解乔丹的研究方式：很明显，他迷恋于从感触性来观察类型，所以他把类型称为“冷漠型”和“激情型”。因此，当他从情绪的观点，把内倾型设想为富于激情的，把外倾型视为冷漠的（缺少激情的）甚至视为理性型的时，他揭示了一种特殊的认识方式，我们称它为直觉的方式。我已经指出，乔丹混淆了理性类型和“审美”类型的观点。<sup>239</sup>当他把内倾型的特征描述成激情的而把外倾型的特征描述成理性的时，便清楚地表明他是从无意识方面来看待两种类型的，即通过其无意识的中介作用来理解它们。他直觉地进行观察和认识，这总是一个对人的实际观察者所常见的情形。

然而，无论这种观察有时会是多么的真实和深刻，它都受到一种最基本的限制：它忽略了被考察者活生生的实际存在，因为它总是从他的无意识的镜像，而不是从他的实际现象来判断他。这种错误与直觉密切相关，因此，理性总是与它不能相容，而只是勉强承认它的存在的权利，尽管事实上在许多情况下，直觉的客观正确性是毋庸置疑的。因此，乔丹的阐述大体上是符合现实的，虽然并不符合理性类型所理解的实际，而是符合对它们来说的那种无意识的现实。自然，这些情形很可能使所有对于被观察者的判断变得混乱不堪，而难以达成一致的见解。因此，我们不应该在那些名词术语上争论不休，而应该竭力把握那

些可观察到的差异。虽然我根据个人的秉性表达了截然不同于乔丹的方式——应允许某些分歧的存在——但我们对于观察到的现象的分类是一致的。

在继续讨论乔丹的类型思想之前，我想简要地回顾一下他所设想的第三种类型或“中间”类型。在此名称下，乔丹一方面意指完全平衡的性格，另一方面则意指不平衡的或“偏执”的性格。在这点上记住瓦伦丁学派（Valentinian school）<sup>240</sup>的分类不是多余的，据此分类，物质主义者（Hylic man）低于心灵（psychic）和圣灵（pneumatic）主义者。物质主义者与定义为感觉类型的人相对应，即与那些其支配性的决定的因素来自于感觉的人相对应。感觉型既无已分化的思维也无已分化的情感，但他的感性却得到了充分的发展。像我们所知道的，原初人的情况也是如此。原初人的本能感知在其心理过程的自发行为中具有一种对应物：可以说，他的精神产品，他的思维都直接呈现在他的面前。他无法制作它们或思考它们——他缺乏这种能力——它们自发地产生，在他身上发生，甚至像幻觉一样呈现在他面前。这样的精神活动必定被称为直觉，因为直觉是对浮现的心理内容的本能知觉。虽然原初人的主要心理功能通常是感觉，但其不太明显的补偿功能却是直觉。在文明的较高层面上，有的人具有或多或少已分化了的思维，有的人具有或多或少已分化了的情感，还有一些人则是直觉发展到了较高的水平，并且把它当作基本的决定性功能来运用。从这些个体中，我们获得了直觉型。因此，我相信乔丹的中间阶层可转化为感觉型与直觉型。

## 第二节 乔丹类型学的专门描述与批判

就两种类型的一般特征而言，乔丹强调（第17页），冷漠型比激情型更具有突出与惊人的人格。这一论断基于这样的事实：乔丹将主动的类型等同于冷漠型，这在我看来是不能接受的。如果把这一错误弃置一边，确实，“冷漠型”或外倾型在行为上要比激情型或内倾型显得更突出一些。

### 一、内倾型女性（“激情型女性”）

乔丹首先讨论的是内倾型女性，让我们概括一下他描述的要点：

她有着平静的举止，有着难以解读的性格：她偶尔言语尖刻，甚至冷嘲热讽，尽管她的坏脾气有时引人注目，但是，她既非反复无常也非烦躁不安，既非强词夺理也非吹毛求疵，她不是一个“爱挑剔”的女人。她散发出一种恬静的气氛，不知不觉地给人以慰藉和舒适，但是在她静谧的外表下，却潜伏着激动与激情。她那激情的天性成熟得很迟，随着年龄的增长，她性格的魅力与日俱增。她“富于同情心”，用整个身心去体谅和分担别人的困难。真正最坏的性格也可在激情型女性中找到。她们往往是最残忍的继母。她们虽大多数是柔情的贤妻良母，但她们的激情和情感是如此强烈，以致她们的理性经常被压抑下来，或是被激情卷走。她们爱得猛烈也恨得凶狠。妒忌能使她们变成狂暴的野兽。如果为她们所恨，继子甚至可能被置于死地。只要邪恶不抬头，道德自身就会与深层的情感有所联系，它就可能选择一条具有深刻理性和独立的道路，而并不总是去适应传统的标准。这将不是一种假装或一种屈从；不是一种为了现在或今后的酬报的算计。只有处于十分亲密的关系中，激情型女性的优点和缺点才会昭现。在这里，她完全显露了自己；她的快乐与悲哀，她的缺陷和弱点都显而易见，其中或许可以看到她的不轻易宽恕，她的不易抚平的心绪，她的阴沉、愤怒、嫉妒或甚至无法控制的低下的激情。她总是迷恋于目前，而很少去思考目前所缺失的舒适和幸福。她天性就容易忘记别人和忘记时间。如果她被感动，她的虚饰之态往往不是一种模仿，而更多的是随着思想、尤其是随着情感方式的变化而在言行举止上产生的一种显著变化。在社会生活中，任何生活圈

子都无法改变她的本性。无论在家庭生活还是在社会生活中，她都不是一个难以取悦的人，她会自发地欣赏、祝贺和赞美别人。她能慰藉精神的挫伤，鼓舞失意者。在她身上，她永远对羸弱之物怀着强烈的同情，无论对人还是对动物都是如此。她能伸能屈，她是各色人等的姐妹与玩伴。她的判断是温和的和宽厚的。在阅读时她尽力把握该书最内在的思想和最深刻的情感；她会一而再、再而三地读这本书，随意在书上写记号，并翻折书角。<sup>241</sup>

从这些描述中认识到内倾的性格并不困难。但是在某种意义上，这种描述是片面的，因为重点被放在情感方面，没有考虑到我给这种性格所添加的特殊价值——意识的内在生命。乔丹所提到了内倾型女性是“好沉思的”（第18页），但是他没有更深入地追溯这一情形。然而，他的描述对我来说似乎证实了我对他的观察方法所作的评论。给他留下深刻印象的，主要是情感集聚所引发的外在行为和激情的表达；他没有深入探究这种类型的意识生命。他从来没有提及内在生命在内倾型的意识心理中所扮演的决定性角色。例如，内倾型女性为什么如此专注于阅读？因为除此之外她最热衷于理解和掌握观念。她为什么安闲与怡然自得？因为她总是把情感深藏于内心，使它们活跃于内心而不愿向他人倾吐。她的非常规的道德建立在深刻的内省和令人信服的内在情感的基础上。她娴静的魅力和智慧的特征不仅依赖于平和的态度，而且来源于这样的事实：人们能与她理性而连贯地交谈，因为她能够欣赏她的对话者的言谈的价值。她不会用凭一时冲动所想起的论证来打断对方的话，而是用她自己的思维和情感来补充对方的含义，但她的思维和情感仍然是坚定的，绝不会屈从于对方的论辩。

这种意识心理内容的严密和充分发展的有序性是对混乱而狂热的激情生活的有力防御，内倾型女性总是意识到她混乱而狂热的激情生活，至少在其个人方面是如此：唯其太过于了解，她才会感到恐惧。她经常自我沉思，因此她应对沉静，能认识和接纳他人，而不至于以压倒之势褒贬某一方。但是，因为她的激情生活有可能摧毁她的优良品德，她尽可能地排斥她的本能和情绪，尽管无法完全驾驭它们。所以，相对于她逻辑的和严密的意识来说，她的情感生活基本上是混乱的、难以控制的。它缺少真正的人

的特征，它是不均衡的、非理性的，是一种破坏人类秩序的自然现象。它缺乏任何明显可知的事后思考或目标，因而它常常是纯粹破坏性的，一股狂野的湍流，既非有意破坏而又难以避免，既无情又必然，它只服从它自己的规律，只是完成它自己的过程。她的优美品质依赖于她的思维，通过宽容与仁慈的守望，这种思维成功地影响并抑制了她的部分本能生命，尽管不能包容和改变全部本能能力。内倾型女性不像她能意识到她的理性思维和情感那样，她几乎无法完全意识到她的感触性。她的感触性比她的理性内容更少变化；可以说，它是粘滞的和出奇的呆滞，因而难以变化；因而她无意识的坚执与稳固，她的自我-意志和偶尔对触及她的情绪的事物的不近情理的固执都是难以移易的。

这些考察可以解释为什么仅从感触性方面来判断内倾型女性的好坏是不充分的和不公允的。如果乔丹在内倾型女性中发现了最可厌的性格，那么在我看来，这应当归因于他太过分地强调感触性这一事实，正如仅从激情来评判母性的全部邪恶一样。我们完全可用其他方式而非仅仅从肉体上把孩子折磨至死。并且，内倾型女性不可思议的丰富的爱绝非总是源于她的占有欲；相反，更多的情况是她完全被爱所占据，除了爱她别无选择，直到有一天当一个有利的机会突然出现时，她就会突然显示出莫名其妙的冷漠，致使她的恋人困惑不解。内倾型女性的情感生活通常有脆弱的一面；它并不是绝对值得信赖的。她在这方面不但欺骗自己，当别人太过于相信她的感情时，他们也会受到欺骗并对她大失所望。她的心灵倒是可信赖的，因为受到了更多的调适。她的情绪则太接近于未驯化的本性。

## 二、外倾型女性（“冷漠型女性”）

让我们现在转到乔丹关于“冷漠型”女性的描述上来。在此我必须排除作者因引入“好动的”这一概念所造成的所有混乱，因为这种掺入只会使此类型的性格变得难以辨认。因此，当他论及外倾型的某种“机敏性”（quickness）时，这并不意味着活泼或好动，而是仅指活跃的心理过程的流动性。

关于外倾型女性，乔丹说：



她的特点在于好动、活泼、机敏和识时务（opportuneness），而非持守或固执。她的生活几乎全部为琐事所占据。她甚至远比毕康斯菲尔德勋爵（Lord Beaconsfeld）更为相信这句名言：不重要的事情并非真正不重要，重要的事情并非真正重要。她喜欢不厌其烦地谈论她祖母做事的方式，而她的孙女又怎样地做事；喜欢不厌其烦地谈论人们的生存和人事的普遍堕落。她每天所想的是，如果不是有她料理的话，事情会变得如何不堪。在社会活动中，她通常穷于应付。她把精力耗费在保持家庭的清洁上，这常常是许多女性赖以生存的目的。通常，她“没有观念，缺乏热情，闲不下来，极其清洁”。她的感情发展通常是早熟的，她十八岁时并不比二十八岁或四十八岁时不明事理。她的精神景况一般缺乏广度和深度，但从一开始就是条理清晰的。如果聪慧的话，她就有能力取得领导的位置。在社会上她是善良的、慷慨的和好客的。她常对她的邻居和朋友评头品足，而很少留意到对她自己的评论，但是当他们遭受不幸时，她会主动地帮助他们。她缺乏深刻的激情，爱只不过是喜欢，恨只不过是讨厌，妒忌仅仅是因为骄傲受到了伤害。她的热情不能长久维持，诗歌的形式美比起诗歌的激情和哀婉之处更能拨动她的心弦。她的信仰和疑惑都是彻底的，但却不强烈。她缺乏信念，但也不疑惧。她并非相信什么，而是接纳什么；她并非不相信什么，而是不理会什么。她从不追究，从不怀疑。在重大事件上她听从权威；而在琐事上她匆忙得出结论。在她自己狭小世界的琐事中，无论什么都是错的；而在大千世界之外，无论什么都是对的。她本能地反对把理性的结论运用于实践。

她在家里显示的性格与她在社会上表现的性格截然不同。对她来说，婚姻在很大程度上受到野心的影响，或受到爱情变化的影响，或屈从于约定俗成的社会习俗和“命定的”愿望，或者从一种真挚的愿望进入到更实利的境地。如果她的丈夫属于激情型，他将比她更爱孩子。

在家庭圈子里她那最令人生厌的特征显露无遗。在那里她沉溺于有一句没一句的和吹毛求疵的唠叨，谁也无法预见这样的家庭什么时候才会有阳光明媚的日子。这种非激情型女性极少或完全缺乏自我分析。如果她那种习惯性的唠叨受到坦率的非难的话，她会感到惊讶而被触怒，她

会暗示说，她这么做纯粹是为了大家好，“但有些人就是不知好歹”。她有一种方式能保持家庭的美满，而涉及到社会时她的方式又截然不同了。家庭必须随时接受社会的检查。社会必定被促进和获得平静。社会的上层必定引人注目，它的下层循规蹈矩。家庭是她的冬天，社会是她的夏天。只要家门一开，必有客人出现，她将笑脸相迎。

冷漠型女性绝不会热衷于禁欲主义，要想体面和中规中矩并不需要这样做。她喜爱运动、娱乐、变化。她忙碌的日常生活可能从宗教仪式开始，而以一场喜剧结束。她尤其喜欢款待朋友，也喜欢为朋友所款待。在社会上她不仅找到了她的工作和快乐，而且也找到了她的酬报和慰藉。她信任社会，社会也信任她。她的情感极少受偏见的影响，一般说来她是“合情合理的”。她非常善于模仿，常常选择好的榜样，但只是很模糊地意识到自己在模仿。她读的书必定与生活 and 行动有关。<sup>242</sup>

这种常见的女性类型无疑是外倾的。它的全部行为显示出那种就其性质必被称作外倾型的性格特征。其喋喋不休的批评完全不是建立在真正思考的基础上，而是与真正的思维无关的瞬间印象的外泄。记得我曾在某处读到过一句机智的格言：“思维是如此之艰难，所以我们大多数人都宁愿下判断！”沉思对时间的要求超过一切事物，因此沉思者无暇来做喋喋不休的批评。这种支离破碎的无关紧要的批评由于依附于传统和权威而显得没有一点独立反思的能力。同样，自我批评的缺乏和独立思想的丧失都显露出其判断功能的无力。这种类型的内在精神生活的缺失，较之前面描述的内倾型所具有的内在精神生活，表现得更为明显。人们或许很易于从此概述中得出结论，这种类型的感触性（affectivity）与其内在精神生活一样贫乏，甚至还要更贫乏一些，因为它显然是表面的、肤浅的，甚至近乎作态，由于感触性总是涉及到一些隐秘动机，或者在其背后可察觉到这些隐秘动机，但这种类型感触性的贫乏遂使其感触的产物实际上毫无价值可言。然而，我倾向于认为，作者在这里对外倾型作了过低的评价，就正像他过高地评价了内倾型一样。虽然作者会偶尔承认外倾型的一些良好品德，但总体说来这种类型是很坏的。我确信作者的观点带有某种偏见。通常只要与同一类型中的一位或某些代表人物有痛苦的经验，便足以损坏一个人对这一类型的

所有其他人的兴趣。我们切不可忘记，正像内倾型女性的正面意义有赖于她的精神内容对一般思维的谨慎顺应一样，外倾型女性的感触性也因为适应人类社会一般生活而具有某种可塑性和表层性。因此它是一种社会性的已分化出来的感触性，具有无可争辩的普遍价值，与那种沉重、沉闷而充满激情的内倾型感触相比，它显得十分有利。这种已分化的感触性切除了一切混乱的和忧郁的东西，变成了一种可调节的适应功能，尽管牺牲了内在的精神生活，使它的缺陷变得相当明显。然而它仍存在于无意识中，且更存在于与内倾型的激情相应的形式中，即处于一种未发展的、古代的、幼儿期的状态。由于无意识的运作，这种未发展的心理提供出具有内容和潜在动机的感触性产品，它们给批评的观察者留下了极坏的印象，虽然不持批评态度的人可能觉察不到这一点。这种不佳的印象因观察者总是以潜在的自以为是的动机去观察它们，就使他很容易忘记这种所展现的感触性产品也具有实际的现实性和适应的有效性。如果没有已分化的感触性感情，生活中一切安逸的、从容的、有节制的、无害的和表层的东西都将消失。人们要不是窒息于永恒的混乱中，就会身陷被压抑的激情的深渊中。如果内倾型的社会功能主要集中在个体身上，那么外倾型则肯定在于促进了社群生活，它也具有存在的权利。这就是为什么需要外倾的原因，因为它首先是沟通他人的桥梁。

众所周知，感触性感情的表达是借暗示来运作的，而心灵则只能间接的，随后尽力将之转换为另一种方式来运作。社会功能所要求的感情根本无须深刻性，否则它们会挑动他人的激情。激情会扰乱生活与社会的安宁。同样，内倾型已适应和已分化的精神与其说有深度还不如说有广度；因而它除了合理与镇静外一点也不存在扰乱和挑衅。但是，正像内倾型由于他的激情的狂暴而引起麻烦一样，外倾型则为他那半-无意识的思维和情感所激怒，毫无条理地、唐突地以一种既不圆滑又无情面的方式来评价他周围的人。如果我们想要搜集诸如此类的评价，试图建构一门关于它们的心理学，那么我们将描画出一幅十足粗暴的景观，它那冷酷的野蛮，它的粗鲁和愚蠢都可与内倾型气势汹汹的感触性情绪不相上下。因此我不能赞同乔丹的这一观点：最坏的性格总是出现在激情充溢的内倾性格中。在外倾型中同样存在着根深蒂固的恶习。但是，内倾的激

情表现在粗野的行为中，而外倾的无意识思维和情感的粗俗则加害于受害者的灵魂。我不知道哪一种更坏。前者行为上的缺陷明显可见，而后者心灵的粗俗则掩饰在可接受的行为之下。然而我想强调的是这种类型（外倾型）对社会的关心，他对一般福利的积极关注，以及他给他人带来快乐的果断态度。一般说来，内倾型仅仅在幻想中才具有这些品质。

已分化的感触性情绪还具有迷人与优雅的特质。它们散发出一种审美的和仁善的气氛。大批外倾型人物从事艺术活动——主要是音乐，这与其说因为他们在这方面具有特别的天赋，倒不如说因为他们有着服务于社会生活的愿望。况且，外倾型的喜欢挑剔也不总是令人讨厌或完全无价值。常见的是，它总是带有一种良好适应的有教养的倾向，因而具有大量的优点。同样，他们的依从于他人的判断并非总是一件坏事，因为它常常使过度而有害的行为得到抑制，这些行为绝不会使社会生活和福祉得到发展。坚持认为一种类型在任何方面都比另一类型更有价值，是完全不公正的。诸种类型相互补充，它们的差异滋生出无论个体或是社会想要维系生命都不可或缺的张力。

### **三、外倾型男性（“冷漠型男性”）**

关于外倾型男性，乔丹说：

他的脾气和行为是无常和不定的，他具有易怒、忙乱、动辄不满和吹毛求疵的特点。他给所有人以贬低的评价，但却总是极为欣赏自己。他的判断常出差错，他的计划常常失败，但是他却从不停止把不着边际的自信放置到他的判断和计划中去。西德尼·史密斯（Sidney Smith）谈及他那时代的一位著名政治家时说，他任何时候都准备去指挥海峡舰队，否则便砍去手臂。对于出现在他面前的一切，他有一句口头禅——要么这件事不是真的，要么谁都早已知道了。在他的天空容不下两个太阳。如果另一个太阳定要发光，他就会有一种奇怪的殉难的感觉。

他是早熟的。他酷爱行政管理事业，通常是一名备受尊敬的公务员。在他的慈善事业委员会里，他对挑选洗衣女与挑选主席同样地感兴趣。在人前他总是十分机警，能抓住要点，机智和恰当地予以反击。他坚决、自信和持久地表现自己。经验能帮助他，他也能不断地取得经验。他

宁可去当三人委员会的知名主席，也不愿当一个国家的不知名的捐助者。即便他少有天分，也不会因此而减少他的自负。他很忙吗？他相信自己是精力充沛的。他健谈吗？他相信自己是富于雄辩的。

他几乎不能提出新的观念，开辟新的道路，但是他能很快地追随、领会、运用和执行它们。他有着天性的崇古倾向，或至少能接受信仰和政策的形式。在特殊的情况下有时可能使他以赞许的心情来沉思他异端的鲁莽行径。冷漠型的理智是如此的高傲与威严，以致没有任何扰乱性影响能在他所有的生活领域中阻碍他开阔而公正的思想的形成。他的生活通常以道德、真诚、崇高的原则为特征；但有时由于他急欲产生立竿见影的效果，使得后来麻烦不断。

在公共集会上，如果命运不济，他便一事无成——无事可提议、附议、支持、修正或反对——他会站起来请求关上窗户，以免让风吹进来，或者更可能的情况是，他会要求打开一扇窗户，让更多的空气流通进来；因为，从生理上看，他需要更多的空气就像需要更多的引人关注一样。他尤其想做那些他没有被要求去做的事情——或者他并不适合做这些事情；但是，他总是相信，公众会像他所希望的那样来看待他，像他自己看待自己那样地看待他——把他当作一个不休息的公益追求者。他使别人都欠他的人情债，而他并非不图回报。由于措辞得当，他可能使他的听众感动，虽然他自己并不感动。他或许能敏捷地了解他的时代，至少了解他的团体；他能预告这个团体即将到来的祸害，组织力量，巧妙地回击对手。他满脑子都是计划和预言，四处忙碌。如果可能的话，社会必定为他而欣喜；倘若不是欣喜，那就必定是惊异；如果既不欣喜又不惊异，那就必定是苦恼和震动。他是一位职业救世主，作为一位广为人知的救星他对自己极为满意。我们自己或许一无是处——但我们可以信赖他，向往他，感谢上帝赐给我们这个人，请他对我们讲话。

他不喜欢静下来，在哪里都休息不了多久。忙碌的白天之后必定有一个充满刺激的夜晚。在剧院、音乐会、教堂、集贸市场、宴会、学术座谈会、俱乐部等所有这些地方，转来转去地都能找到他。如果他错过了一次会议、一封电报，他就会宣告另一个更值得夸耀邀请的。[243](#)



从以上描述我们很容易认识这种类型。尽管其中偶尔带有些欣赏的笔触，但是却出现了较之对外倾型女性的描述更多的贬损的因素，简直像是一幅讽刺漫画。这应部分地归因于这样的事实：这种描述一般来说并不能公正地评价外倾型的本质，因为理性的态度几乎不可能正确地评价外倾型的特殊价值。而对内倾型来说，这种可能性或许要更大一些，因为内倾型本质上的通达情理及其意识的动机很容易通过理性的方式来表达，就像他的激情易于由激情所导致的行为来解释一样。另一方面，外倾型的特殊价值在于他与客体的关系。在我看来，只有生命本身才能给予外倾型公正的评判，理性批判不能做到这一点。唯有生命才能显示和欣赏他的价值。当然，我们能确证这一事实，外倾型对社会是有益的，对于人类社会的进步有着极大的功绩等等。但是对于他的手段和动机的任何分析总是得出否定的结论，因为外倾型的特殊价值不在他自身而在与客体的相互联系中。这种与客体的联系是无法正确估量的东西，而理性程式永远不能把握它们。

理性批判必得继续进行它的分析，使被观察的类型变得更为清晰，但消隐了其动机和目的。唯此，像我们所看到的，结果出现了一幅无异于外倾型心理讽刺漫画的画图，在如此描述的基础上，任何相信自己发现了外倾型真正态度的人将惊讶地看到，外倾型的真实人格怎么竟描绘成了嘲笑的对象。这种对待事物的片面观念完全不可能恰当地处置外倾型。为了公正地对待外倾型，这些关于他的思考必须全部排除掉，同样，只有当外倾型已准备接受那些完全不可能实际运用的心理内容时，他的某些部分才能恰当地与内倾型相切合。理性分析不得不把所有可觉察到的迹象、计谋、隐秘的动机等等都归属于外倾型，尽管它们都不是实际的存在，而最多只是从无意识背景中泄露出来的情绪的阴影。

毋庸置疑，倘若外倾者无话可说时，他至少会要求去打开或关上某扇窗户。但是谁会去注意这种情形，谁会对此留下深刻印象呢？只有那些试图考察这一行为背后潜在着什么可能的缘由和意图的人才会如此，只有那些对此进行沉思、剖析和阐释其意义的人才会如此，然而，对其他的人来说，这一细微的动作完全消失在生活的普遍忙乱中，他们的眼睛不会在此看到任何有意味的显著的东西。

但是，外倾型心理正是由这种方式显示出来：它是人类日常生活的部分或偶发事件，其意义就在于此，并不具有好或坏之类性质。而反思的人却去深究它，并且——就所关注到的实际生活而言——以扭曲的眼光来看待它，尽管他的眼光足以洞察到外倾型思维无意识背景中的东西。他没有看到这个人的正面，而仅仅看到了他的阴影面。并且，阴影是在损害意识和这个人的正面的情况下证明反思者的判断是正确的。为了便于理解，我认为把人与他的阴影，即与他的无意识分离开来是颇有益处的；否则，讨论就会受到一种前所未有的思想混乱的威胁。一个人能在另一个人身上看到许多并不属于他的意识心理而是从他的无意识里闪现出来的东西，并且将这些观察到的东西的性质误认为属于他的自我意识。生命和命运可能会这样做，但是，心理学家却绝对不能这样做，因为对于他来说，他所深切关注的是认识人的心理结构以及对人类进一步理解的可能性。把意识的人与他的无意识清楚地区分开来是绝对必要的，因为只有借助对意识观点的同化，才能获得清晰的理解，而借助对无意识背景、侧光或四分音符的还原过程永远做不到这一点。

#### 四、内倾型男性（“激情型男性”）

关于内倾型男性乔丹说：

他可能整晚都沉浸在对某物的纯粹的爱的快乐中；但他的快乐不会随时改变，而只是为这些快乐所驱使静不下心来。如果他投身公益事业，那可能是因为他特别适合而被恳请去从事这些事业；或者是因为他内心的某些思想动机——慈善的或恶作剧的——他希望推动这些事业。他的事业一旦完成，就自愿急流勇退。他乐意看到他人比他做得更好；与其让他的事业失败于自己之手，他宁可由他人来实现它。对于他的同事，他总是给予衷心的赞赏。或许他的缺点就在于过高地看重他周围的人的优点。他从不是也确实不是一个惯于骂街的人。……这类有着深刻情感和好做无止境深思的人，易于疑惑甚至犹豫不决；他们绝不是宗教创立者，绝不是宗教运动的领袖；他们从不会如此绝对地自信，以致犯下使他们的邻居们勃然大怒的错误；他们从不如此自信地认为，自己拥有绝对可靠的真理，虽然他们并不缺乏勇气，准备为此真理而献身。<sup>244</sup>

在我看来有意味的是，乔丹在论述内倾型男性的章节中，所谈的实际上只不过是上面所引述一点东西而已。我们始终没有看到对有关开篇中把内倾型称之为“激情型”的那种激情的描述。当然，要作出诊断性的推测，一个人必须谨慎行事，但是这一情形却诱使人作出这样的推断，内倾型男性由于作者主观方面的原因才仅受到如此少量篇幅的处理。在对外倾型做了详尽而不公平的描述之后，人们或许期待对内倾型也有同样彻底的描述。为什么情况并非如人所愿呢？

让我们假设乔丹自己就站在内倾型一边。那么这就容易理解了，像他这样以无情的严厉对待他的相对的类型而作出的描述完全与他的这本书不相适应。我并不是说由于客观性的缺乏，而是指他无法识别他自己的阴影。内倾型不可能知道或想像到他出现在其对立类型眼中的情形，除非他容许外倾型当面告诉他，而甘冒外倾者与他挑战决斗的危险。正如外倾者无意于把乔丹的描述当成他自己性格的一幅友善和确切的图画来接受一样，内倾型也并不愿接受外倾型观察家或批评者对他的性格特征所作的描述。因为一种类型总是贬低另一种类型。正像企图把握外倾本质的内倾型人物不可避免地离题万里一样，想从外在性视角理解他人内在精神生活的外倾型人物同样也是如入烟海，不知所之。内倾型的错误在于总是想从外倾型的主观心理来推知他的行为，而外倾型却只能把内倾型的内在的精神生活视为外部环境的产物。对于外倾型来说，若是没有与客体显而易见的联系，那么抽象的思维序列必然是一种幻想、一层大脑的迷雾。事实上，内倾型的头脑构造也不比外倾型强多少。总之，关于内倾型男性，可说的话很多，每个人都可以给他画一幅素描，相对于乔丹对外倾型的刻画来说，其详尽和不利的程度恐怕会有过之而无不及。

乔丹对于内倾型的观察，即认为他的爱的快乐是“纯粹的”，在我看来至为重要。一般说来，这是内倾情感的特征：它是纯粹的，因为它存在于自身，根植于人的深层天性；它从自身中涌现出来，它自身就是它的目的；它不服从于别的目的，而只满足于自身的目的。这与那些仍然从未屈从于文明的目标和目的的古代的和自然的现象的自发性是相一致的。无论对还是错，或根本就谈不上对与错、适合与不适合的问题，这种感情的状态都照样涌现出

来，把自己强加于主体，即使有违主体的意志和期望也是如此。这里并不存在任何关于它的所预计的深思熟虑的动机。

我并不想评述乔丹著作的其他章节。他引历史上的人格作为例证，大量歪曲的观点呈现出来，它们皆源于前面所提及的错误，即用主动性和被动性作为评判的标准，并与其他准则相混和。这就会不可避免地导致这样的结论，主动型人格必认为是缺乏激情型（冷漠型），与之相反，富于激情的性格必认为是消极型的。我试图通过排除把好动性这一因素作为标准来避免这类错误。

然而，就我所知，给情感类型的性格作出较为确切的概述的第一人仍然是乔丹，这一荣誉应该归属于他。

## 第五章 诗中的类型问题：斯比特勒的《普罗米修斯与埃庇米修斯》

### 第一节 斯比特勒类型学引论

除了给诗人提供的关于情感生活的复杂性这个主题，倘若类型问题并没有扮演重要的角色的话，那么就有大量证据证明该问题并不存在。但是我们已经在席勒那里看到，这个问题是多么深入地像扰乱思想家的他一样地扰乱着诗人的他。在这一章里，我们将把注意力集中在一部几乎完全立足于类型问题的诗集上。这就是出版于1881年的斯比特勒（Carl Spitteler）<sup>245</sup>的诗集《普罗米修斯与埃庇米修斯》（Prometheus and Epimetheus）。

我并不想一开始就宣称，普罗米修斯这位先知先觉者代表内倾型，而埃庇米修斯<sup>246</sup>这位实践者和后知后觉者则代表外倾型。这两个人物之间的冲突实质上是同一个人身上内倾与外倾的两条发展线路之间的冲突，尽管诗人以两个独立的人物形象和他们类型的命运将这一冲突具体化了。

不言而喻，普罗米修斯显示了内倾的性格特征。他呈现了一副内倾于自己的内在世界，忠实于自己“灵魂”者的图像。在他对天使的回答中他完全表现了他的本质：

但是，评判我的灵魂的相貌并不在我，因为看哪，她（灵魂）是我的贵妇和女主，是主宰我的欢喜和悲伤的神，我之所以是我，一切都应归因于她。于是，我将与她共享我的荣耀，倘若必须的话，我随时准备为她抛弃所有荣耀。<sup>247</sup>

普罗米修斯屈从于他自己，荣耀或耻辱都来自他的灵魂，即来自与内在世界相联系的功能。这就是为什么灵魂具有一种神秘的、形而上学的特征的原因，确切地说，是因为她与无意识的联系。普罗米修斯承认她作为女主和向导的绝对意义，而在同样的无条件的状况下，埃庇米修斯则使他自己屈从于外部世界。普罗米修斯把他个体的自我献给了灵魂，献给了作为永恒的意象与意义的源泉的那种与无意识的联系，变成了非个人化的；因为他丧失了人格面具（persona）<sup>248</sup>的抗衡力量，即失去了与外在客体相联



系的功能。由于这种对灵魂的屈从，普罗米修斯丧失了他与周围世界的所有联系，因而也失去了外在世界对他提供的必不可少的矫正。但是，这种丧失与现实世界的本质绝不相容。因此，天使在他面前的降临，清楚地呈现为世界秩序的代表；从心理学的意义来看，他成了以对现实的适应为目标这一倾向的投射意象。天使对普罗米修斯说：

如果你不能战胜你那难以驾驭的灵魂，使自己获得自由，那么，你就会面临这种状况：你将丧失多年来获致的伟大奖赏，还有你内心的喜悦，你那饶具天赋的心灵的一切果实。<sup>249</sup>

天使又说：

因为你灵魂的缘故，你将被逐出你的荣耀之国，因为她1（灵魂）不知有神，也不服从法律，因为在她的傲慢面前，无论天堂或是地狱，都没有什么是神圣的。<sup>250</sup>

因为普罗米修斯片面地定向于他的灵魂，所有适应于外在世界的倾向都被压抑而沉入了无意识。结果，倘若它们被知觉到的话，它们并不表现为属于他自己的人格，而是表现为投射。这里似乎存在一个矛盾：灵魂作为普罗米修斯所信奉的原因和他对她的拥有，可以说完全被吸纳到意识中去了，但与此同时，她又呈现为一种投射。既然灵魂像人格面具一样，是一种联系的功能，那么它必定具有两方面的意义——一方面属于个人；另一方面则依附于相关的客体，在这种情形下是指无意识。一般说来，人们倾向于承认无意识作为心理因素只是一种有条件的存在——除非他是哈特曼（Hartmann）哲学的忠实信徒。据认识论来看，对于我们称之为无意识的复杂心理现象的客观现实性，我们仍然不可能作出任何有效的论述，就像现实事物的本质因为超出了我们的心理学认识范围，所以我们无法对其作出任何有效的陈述一样。然而，根据实际经验，我必须指出，在与意识活动的联系中，无意识内容由于它的固执与持久，同样有权声称它具有现实性，就像外在世界的现实事物具有现实性一样，尽管在“符合客观外界标准的”心灵看来，这种声称必显得非常不可置信。不要忘记，对于许多人来说，无意识内容比外在世界的现实事物具有更多的现实性。人类思想史证实了这两种现实。对人类心理更为深入的研究表明，毫无疑问，一般说来，意识

活动的两个方面都存在着同样强有力的影响；从心理学上来看，我们有权利从纯粹经验的立场将无意识内容看作同外部世界事物一样现实的东西，尽管这两种现实可能相互冲突，并显示出相当不同的性质。因此，把一种现实凌驾于另一种现实之上是完全不合理的专断。通神论（theosophy）和唯灵论（spiritualism）都在粗暴地侵犯另一方的领域，它们与唯物主义没有什么区别。这样，我们只得使我们自己与我们的心理学的能力相适应，并且信赖它们。

因此，无意识内容的特殊现实性使我们有同样的权利，像描述外在世界的事物一样把它们描述为客体。作为一种联系的功能，人格面具（persona）总是为外在客体所制约，它像固滞于主体一样固滞于外在客体；灵魂也是一样，作为与内在客体相联系的功能，乃是由内在客体来表现的；因而在某种意义上，她总是与主体相区分，实际上被知觉为某种不同的东西。所以，在普罗米修斯那里，她表现为某种完全不同于个体自我的东西。同样，就像一个完全屈从于外部世界的人，他仍然拥有一个把他自己同客体相区分的世界那样，无意识的意象世界也作为一种与主体相区分的客体那样地活动着，即使一个人完全屈从于它时也是如此。正如神话意象的无意识世界，通过外在事物的经验，对完全沉溺于外在世界的人所间接言说的那样，现实世界及其要求也找到了对那些完全屈从于灵魂的人的间接地表达方式；因为没有人能逃避这两种现实。如果一个人热衷于外在现实，他就必然生活在他的神话中；如果他只朝向内在现实，那么他就必然梦想到他的外在世界，梦想到所谓的现实生活。因此，灵魂对普罗米修斯说：

我曾告诉过你，我是一个任性的女神，我将领你走上回归的歧路，但是你没有听从我，而现在一切正如我所说的那样发生了：因为我的缘故，他们剥夺了你英名的荣耀，从你这里偷走了你生命的欢乐。[251](#)

普罗米修斯拒绝天使给他提供的天国；这意味着他拒绝了按照事物所要求的来适应于事物，因为这要以他的灵魂来做交换。虽然主体即普罗米修斯实质上是人性的，但他的灵魂却具有完全不同的性格。她是魔性的，因为她是内在客体，是超个体的集体无意识，作为联系功能她与它们密不可分，它们透过她而闪现出来。作为人类心理历史

背景的无意识以一种浓缩的形式，包含了全部心理印痕（印迹）的承续过程，它早在远古时代便决定了现存的心理结构。这些心理印痕不是别的，就是功能-印迹（function-traces），一般来说，它具有人类心理最频繁和最密集使用的功能的典型特征。它们以神话主题和神话意象的形式表现出来，常常以同一种形式，带着惊人的相似性出现在所有的种族中；在现代人的无意识材料中，它们也极容易得到证实。因此可以理解的是，这些出现在无意识内容中的确属兽性的特征或要素，竟然与那些从古老时代以来就一直在生命的道路上作为人的组成部分的崇高的形象并肩存在。无意识整个是一个意象的世界，它的领域像“现实”事物的世界一样广大无际。对一个完全屈从于外在世界的人来说，他总是在某种亲密而钟爱的存在物的形式中遭遇到无意识，如果他的命运在于对个体对象的绝对忠诚的话，那么他将体验到对外在世界和自己本性的全部矛盾心理（ambivalence）；同样，对屈从于灵魂的人来说，他将遭遇到作为无意识的恶魔化身的她，她体现了意象世界的整体，它的极端性和矛盾性。这两者是超出常态的极端现象；因而那种常态的持中间道路的人对这些野蛮的不可思议的东西一无所知。在他看来，它们并不存在。只有极少数的人能达到此界限的顶端，它的镜像就出现在那里。对于一个总是站在中间立场的人来说，灵魂是人性的，她不具有隐晦的魔性特征；在他看来，他的邻居也不具有诸如此类的问题。只有完全屈从一方面或另一方面才会唤起它们的极端矛盾性。斯比特勒的直觉抓住了这样一个灵魂-意象，它在梦中看来似乎并不具有深刻的性质：

当他处在激情的狂乱中而感到厌烦的时候，她的嘴和脸上却显示出一阵奇怪的颤抖，她的眼睑闪烁不定，急促地闭合着。在她那柔韧美妙的睫毛后面，隐藏着某些令人恐惧和战栗的东西，像烈火偷偷地沿房屋蔓延，又像老虎隐匿于灌木丛，在黑暗的叶簇中，一道闪光突然掠过，不时闪现它那黄色斑驳的皮纹。[252](#)

普罗米修斯所选择的生活道路因而显然是内倾的。为了按照遥远的未来的预见来进行创造，他摒弃了所有与现在的联系。这与埃庇米修斯极为不同：埃庇米修斯认为他的目的就是世界，就是世界视为有价值的东西。因此，他对天使说：

既然我现在渴望真理，我的灵魂在我手上，那么只要能使你快乐，就赐予我能使我“谨言慎行”和能公正地对待一切的良知罢。[253](#)

埃庇米修斯无法抗拒走向他自己的宿命的诱惑，完全听任于“无灵魂的”观点的摆布。这种与世界的结合得到了直接的回报：

这样的情形出现了，当埃庇米修斯站立起来时，他感到他的身体在增大，他的勇气在增加；他与他的存在并合为一，他的全部情感是健全的，并极度地自如。因此，他就像一个毫无畏惧的人，沿着一条笔直的道路迈着勇敢的步伐穿越峡谷，就像一个为周密的思考所鼓舞的人，以勇敢的目光巡视一切。[254](#)

像普罗米修斯所说的，埃庇米修斯以他的灵魂换得了“谨言慎行”。他失去了灵魂——他的兄弟普罗米修斯却得到了灵魂。他听从于他的外倾，因为这把他定向于外在客体，使他陷入了对世界的渴望和期待中，乍看之下这似乎对他十分有利。在经历了许多年的孤独生活后，在他的兄弟的影响下，他变成了外倾型，一个模仿内倾型的伪装的外倾者。这种不自主的“性格的模仿”[波尔汉（Paulhan）语]经常出现。他向真正的外倾的转化因此是走向“真理”的一步，并且给他带来了应得的报酬。

而普罗米修斯，由于他的灵魂的绝对要求，他中断了与外在客体的所有联系，不得不为灵魂作出了最酷烈的牺牲，相反，埃庇米修斯则获得了一个直接有效的避难所，以逃避那种最大地威胁到外倾型的危险——完全屈从于外在客体的危险。这种庇护存在于良知中，为传统的“正确思想”所支撑，或者说，为代代相传的无法估量的世俗智慧所支撑，就像法官使用刑事法典一样，公众舆论也以同样的样式来运用这些智慧。这给埃庇米修斯提供了一道护卫性的堤防，使他不致像无节制地屈从于自己灵魂的普罗米修斯那样，无节制地屈从于外在客体。他被他的良知所节制，良知占据了灵魂。当普罗米修斯转而回到人的世界，回到已成为法典的良知上来时，他就落入了他残忍而任性的灵魂-女主的手中，只有通过无止境的痛苦磨难，他才能偿还他漠视世界的罪孽。



无可非议的良知的谨慎的节制给埃庇米修斯的眼睛蒙上了一层纱布，使他不得不盲目地生活在他的神话中，但是他总是具有一贯正确的感觉，因为他总是与普遍的期望保持一致，而且成功总是站在他这一方，因为他实现了所有人的愿望。这就是为什么人们渴望见到他们的国王的原因，以致埃庇米修斯所扮演的角色虽有着不光彩的结局，但从没有被强有力的公共舆论所抛弃。他的自信、他的自以为是、他对他自己的价值的不可动摇的信心、他的无可置疑的“正确行为”和健全的良知，都呈现出一幅显而易见的乔丹所描绘的外倾型性格的画图。让我们看看埃庇米修斯是怎样拜访生病的普罗米修斯的，他渴望治愈他受难的哥哥：

一切都安排就绪，国王埃庇米修斯向前走去，他的左右都有侍人搀扶，他提高嗓门带着友好的声调说了些善意的话：“我的心因你而悲伤，普罗米修斯，我的亲爱的哥哥！但是我现在振作起来了，看，我这里有一块能治百病的药膏，它于高热和严寒都有奇妙的功效，并且，用于慰藉或用于惩罚也一样有效。”

说着拿起他的拐杖，很快打开药膏，带着庄严的神色极为小心地把它奉献给他的兄弟。但是，普罗米修斯一看到药膏，闻到它的气味，就厌恶地把头转过去了。于是国王变了声调，开始大叫起来，他狂怒地预言道：“真的，你这样做要招致更大惩罚的，因为这表明，灾难还没有使你变得聪明一点。”

说着从他的斗篷里取出一面镜子，向他讲述了所有事情的来龙去脉，他变得极富于雄辩，他知道他的所有过错。[255](#)

这一情景能极充分地阐明乔丹所说的话：“如果可能的话，社会必定为他而欣喜；倘若不是欣喜，那就必定是惊异；如果既不欣喜又不惊异，那就必定是苦恼和震动。”[256](#)在东方，富人显示他的社会地位的方式是从不亲自在公共场合露面，除非在两个侍人的搀扶下才这样做。埃庇米修斯为留下这样的印象也摆出了这种姿势。高贵的举止必须同时配合着告诫与道德的说教。并且，当这样做没有奏效时，他人至少也会因自己地位的低下而吓得不知所措。因此，所有目的都在于产生一种印象。有个美国人



说过这样的话：“在美国，有两种人能获得成功——能做事的人和能巧妙行骗（bluff）的人。”这意味着，假象往往像实际行动一样地能成功。诸如此类的外倾型偏喜欢以外表来产生效果。内倾型则企图凭力量来做到这一点，为达此目的即使白费力气也在所不惜。

如果我们把普罗米修斯和埃庇米修斯融入一种人格，那么我们就有了一个外表像埃庇米修斯而内在像普罗米修斯的人——这是一个不断遭受两种倾向扯裂的个体，它们各自都试图把自我最终拉到自己方面。

## 第二节 斯比特勒的普罗米修斯与歌德的普罗米修斯的比较

把这种普罗米修斯的概念与歌德的普罗米修斯的概念相比较是很有趣的。我相信我有充分的理由认为，歌德更多地属于外倾型而不是内倾型，而斯比特勒则更多地属于后者。只有在对歌德的传记进行深入的研究分析之后才能作出这种公正的判断。我的判断建立在多种印象的基础上，但由于在此无法作出详尽的解释我就对此略而不谈了。

内倾的态度并不必然地与普罗米修斯的形象相契合，我指的是，传统的普罗米修斯形象可能被作出截然不同的解释。例如，这另一种版本可以在柏拉图的普罗塔哥拉斯（Protagoras）那里找到，在那里，众神从火和水中创造了万物，把生命力赋予万物的分配者是埃庇米修斯，而不是普罗米修斯。在此神话中，这里的普罗米修斯（与古代的趣味相一致）是灵巧和发明的天才。在歌德著作中则有两种关于普罗米修斯的版本。在1773年写的《普罗米修斯片断》（Prometheus Fragment）中，普罗米修斯是叛逆的、自负的、似神的和蔑视神祇的创造者和艺术家。他的灵魂是智慧女神，宙斯（天帝）的女儿密涅瓦（Minerva）。普罗米修斯与密涅瓦的关系同斯比特勒的普罗米修斯与他的灵魂的关系十分相似：

从一开始你的话对于我就是天上的光辉！

简直就是我灵魂的自我亲昵

她自我倾吐衷肠，

她言词婉恻动人，和谐悦耳。

当我认为是自己的言说时，

却是一位女神在说话，

当我认为是一位女神在说话时，

却又是我自己的声音。

是我的声音也是你的声音，

是一种声音，我们亲密地合为一体。

我的爱永远属于你！[257](#)

接下来又说：

当夕阳灿烂的余晖

仍盘旋在阴暗的高加索

以神圣的平和环绕我的灵魂，

离别，却又与我长在，

我的力量逐渐变得如此巨大

每一次呼吸都吸着你天国的气息。[258](#)

由此可见，歌德的普罗米修斯也依赖于他的灵魂。这两者之间的关系与斯比特勒的普罗米修斯和他的灵魂的关系有着极为惊人的相似。斯比特勒的普罗米修斯对他的灵魂说：

虽然我被剥夺了一切，但只要你独自与我同在，只要你如蜜之口仍称我为“我的朋友”，只要你那骄傲而仁慈的容颜的光辉仍未弃我而去，我就仍然具有无法估量的财富。[259](#)

尽管这两个人物，他们与灵魂的关系存在相似之处，但无论如何是有根本的差异的。歌德的普罗米修斯是一位创造者和艺术家，密涅瓦乃是他所塑造的注入生命的泥像。斯比特勒的普罗米修斯与其说是创造的不如说是受难的；只有他的灵魂才是创造的，而且她的创造过程是神圣的和神秘的。在分离时她（灵魂）对他说：

现在我要同你分手了。一件伟大的工作在等待着我，这是一项壮举，我必须赶紧去完成它。[260](#)

这似乎是说，在斯比特勒看来，普罗米修斯式的创造力被赋予了他的灵魂，而普罗米修斯自己则只是遭受着内在于他的创造的灵魂的折磨。但歌德的普罗米修斯却是自我-行动的（self-activating）；他本质上完全是创造的，他以自己的创造力与诸神公然对抗：

谁会帮助我

反抗泰坦人的傲慢？

谁能从死亡中拯救我？

从奴役中拯救我？

啊，你不是靠你热情而神圣的内心，

来完成这一切吗？[261](#)

在这个片断中，对埃庇米修斯仅仅作了零散的描述，较之普罗米修斯他太低下了，作为一个集体情感的拥护者，他把对灵魂的奉献仅仅理解为“冥顽不化”。他对普罗米修斯说：

你多么的茕茕独立！

你的冥顽不化使你不知道那样一种极乐

那种诸神和你及你所拥有的一切，

你的世界，你的天堂，

都包容于一个囊括一切的统一体中的极乐。[262](#)

我们从《普罗米修斯片段》中所能看到的这样的提示实在太少了，以致使我们难以知悉埃庇米修斯的性格。但是，歌德对普罗米修斯的描述与斯比特勒对普罗米修斯的描述相比，则显示出典型的差异。歌德的普罗米修斯外向地在世界上从事创造和工作，他用他所塑造的和他的灵魂所灌注生气的人物充塞空间，由于他的创造物的繁衍他使大地布满人类，他是人类的主人和教师。但是，对于斯比特勒的普罗米修斯来说，一切都内向发展，消失于灵魂深处的黑暗之中，就正如他自己消失于人类世界一样，甚至他会迷路于他家乡的狭窄范围，就好像要使自己更不为他人所看见似的。根据分析心理学中的补偿原则，作为无意识化身的灵魂，在这种情形下必定尤为活跃，准备从事那种至今仍然难以觉察的工作。除以上已经引用的段落外，斯比特勒对这种可预料的补偿过程作了充分的描述。我们在《潘多拉》（Pandora）的插曲中可以看到。

潘多拉[263](#)，这个普罗米修斯神话中谜一般的人物，她在斯比特勒的版本中是一位神圣的少女，除了那种最深刻的关系，她与普罗米修斯再无其他关系。这种观点基于某个神话版本，在那里与普罗米修斯发生关系的女性不是潘多拉就是雅典娜。该神话中的普罗米修斯与潘多拉或雅典娜有着灵魂的联系，像歌德的版本一样。但是，在斯比特勒这里，他引进了一种值得注意的分离，尽管这种分离在

历史的神话中已被提到过，在那里，普罗米修斯与潘多拉的关系因类似于赫菲斯托斯（Hephaestus）与雅典娜的关系而被玷污。对歌德来说，他选择了普罗米修斯与雅典娜这一版本。而在斯比特勒这里，普罗米修斯远离了神的领域，他被赋予了一个他自己的灵魂。但是神话中他的神性和他与潘多拉的原来的关系仍被保留为宇宙的对立情节（cosmic counterplot），独自在天庭上演。这种发生于另一个世界的事件则是出现在意识深层领域中的、即无意识中的东西。因此，潘多拉插曲是普罗米修斯受难时，对继续发生在无意识中的事件的表现。一旦当普罗米修斯从世上消失，毁掉了他与人类的所有联系，他就沉入了他自身的底层，他周遭的唯一事物，他唯一的客体，就只是他自身。他变得“像神一样”（god-like），因为神被界定为普遍自给自足的存在，他凭借自身的遍在性而成为无处不在的客体。自然，普罗米修斯一点也没有感受到这种肖神性——他是极其悲惨的。在埃庇米修斯对他的痛苦投以极度的蔑视之后，另一个世界中的插曲就开始了，诚然，正是在这时，普罗米修斯与世界的联系都被压抑到了近乎灭绝的程度。经验显示，在这种时刻，无意识内容最有可能获得它们的独立性和生命力，以致它们甚至可能压倒意识。<sup>264</sup>处于无意识状况中的普罗米修斯在下述情景中得到了表现：

在那个乌云密布的早晨，在一个超乎世界之外的沉默而荒凉的草原上，那位彷徨的神，所有生命的创造者，完全听任他那神秘而难以忍受的疾病的古怪性的折磨，在踩着可诅咒的圆圈。

由于疾病的缘故，他既不能终止这项循环往复的工作，也无法在他行进的旅途中找到栖息之地，他就这样以精确的步履，日复一日、年复一年地在这片荒原上走着圆圈，他的步子迟缓沉重，低垂着头，紧锁着眉，带着扭曲的表情，他凝视的眼神总是转向圆圈的中点。

当他越是悲哀地低下头他就越是感到因困乏所拖着脚步的沉重，宛如这痛苦的夜间劳作耗尽了他生命的源泉，直到今天，这每日无止境的圆圈走完了，历尽黑夜与黎明，白昼来临了，他的最年轻的女儿潘多拉，以不可丈量的步伐走近了这神圣的地点，谦恭地站在他的身旁，以



羞怯的目光向他致意，用那带着恭敬的沉默的嘴唇向他提问。<sup>265</sup>

明显可以看到，神染上了普罗米修斯的病痛。正如普罗米修斯让他的所有激情、他的全部欲力内向流入灵魂，进入他最内在的底层，使他自己完全服务于他的灵魂一样，神也围绕世界的中枢一圈又一圈地行进着，确实像普罗米修斯一样地耗费自己的生命，近乎自我灭绝。这意味着他的欲力全部进入了无意识，在那里，一种等价物（equivalent）必将出现；因为欲力是能量，而能量是不会消失无痕的，它必定产生出一种等价物。这个等价物就是潘多拉和她献给父亲的礼物：一颗她想要献给人类用来消除痛苦的珍贵宝石。

如果我们把这一过程转移到普罗米修斯的人性方面，那么它就意味着，当普罗米修斯在他的“类似神的”状况中经受痛苦时，他的灵魂正准备做一项注定要减轻人类苦难的工作。他的灵魂想影响人类。然而，他的灵魂所实际计划和完成的工作并不能与潘多拉的工作等同起来。潘多拉的宝石是一种无意识的镜像（mirror-image），它象征地表现了普罗米修斯的灵魂的实际工作。文本清楚地表明，宝石意味着，它是神的救赎者，是太阳的更生。<sup>266</sup>神的病痛表达了他对再生的渴望，为此目的他的全部生命力回流入了自身的中心，进入无意识的底层，从这里生命获得再生。这或许能解释，为什么宝石在世界上出现的描述与佛陀在Lalita-vistara <sup>267</sup>一书中的诞生意象有着如此惊人的相似：潘多拉把宝石放在一颗胡桃树旁，正像幻境女神Maya在无花果树下生下她的孩子一样：

午夜，夜幕笼罩着胡桃树，宝石闪闪发光，光焰照亮暗夜，如同黑暗天幕中的晨星，它钻石的亮光无远不至。

这样，急速扇动翅膀的蜜蜂和蝴蝶，在花园里翩翩起舞，围着这位神奇的孩子玩耍、嬉戏……云雀从天空中直冲下来，争着向这个新的可爱的阳光的面容献上它们的敬意，当它们靠近和注视着这个明亮的光环时，它们早已神魂颠倒……

并且，这棵被选中的仁慈而宽厚的树也如皇帝登基般遍饰一新，它戴着巨大的王冠和拥着浓郁的绿叶，以它国王般的手护卫着它的孩子的脸盘。它的所有宽大的枝叶可

爱地低垂着，靠着地面就像它们想遮掩和护卫着它孩子这双奇妙的眼睛，唯恐失掉这个唯一给它们带来快乐的不可复得的偏爱的礼物，当数以万计的轻柔摆动的树叶因狂欢而颤栗和抖动时，在惬意的狂喜中，一种柔软、清澈的合唱音调以窃窃私语般的和谐在诉说：“谁能知道在这些卑微的树叶下藏匿的东西，谁能猜到我们中间憩息的这个珍宝！”<sup>268</sup>

就幻境女神而言，当她的时辰一到，她就和她的孩子生在普那克萨（Plaksa）的一棵繁枝覆地的无花果树下。从这个菩萨的化身中，一种难以想像的光辉洒向世界；诸神和万物都参与了菩萨的诞生。当菩萨走过大地，在他脚下立即长出一朵硕大的莲花，他站在莲花之中审视世界。因此西藏人祈祷说：“啊！瞧这莲花中的宝石。”再生的时刻到来时，菩萨就在被选中的菩提树下立地成佛，成了正觉者。这种再生或更生像初生一样，伴随着同样耀眼的光辉，同样的自然奇观和众神的幽灵。

在斯比特勒的文本中，无价的珍宝失落于埃庇米修斯的王国，在那里，良知的统治取代了灵魂。出于对埃庇米修斯的愚蠢的愤怒，天使斥责他道：“你没有灵魂，你像愚蠢的无理性的野兽，你能骗得了万能的神吗？”<sup>269</sup>

显然，潘多拉的宝石象征着神的新生，象征一位新神，但是这种状况发生天国，即发生在无意识中。这种穿透意识的暗示过程不能为埃庇米修斯式原则的人所理解，他们与外在世界的关系占据了统治地位。这种状况斯比特勒在下面的章节<sup>270</sup>中作了详尽的阐述，在那里我们看到，具有理性态度和定向于客体的意识世界是如何地不可能评价宝石的真正价值及其意义的。因此，宝石无可挽回地丧失了。

获得新生的神意味着一种新生的态度，一种生命的可能性的再生，一种生命力的恢复；因为，从心理学上来看，神总是意指最高的价值，欲力的最高值，最大的生命强度，心理活动的最适度（optimum）。但是，在斯比特勒那里，普罗米修斯式态度证明了是不适应于埃庇米修斯式态度的。两种态度导致分裂：埃庇米修斯式态度像它的实际所为那样适应于外在世界；而普罗米修斯式态度则不是这样，因此，它必定产生一种生命的更新。他也就产生

了一种对世界的新态度（它被象征地表现为赐给人类的宝石），虽然它深为埃庇米修斯所厌恶。然而在潘多拉的礼物中，我们认识到了一种象征地解决我们在关于席勒的《美育书简》那章中所讨论的问题的尝试，亦即已分化的功能与未分化的功能如何统一的问题。

在我们更进一步地讨论这个问题之前，我们必须回到歌德的普罗米修斯上来。像我们已经看到的，在歌德的作为创造者的普罗米修斯形象与斯比特勒的作为受难者的普罗米修斯形象之间存在明显的不同。而另一个更重要的区别在于与潘多拉的关系。在斯比特勒那里，潘多拉是属于另一个世界，属于神的世界的普罗米修斯的灵魂的副本；但在歌德那里，她只是泰坦的创造物和女儿，因而绝对地从属于他。歌德的普罗米修斯与密涅瓦的关系把他放置到了武尔坎（Vulcan）的位置，事实上潘多拉完全是他的造物，而不是作为具有神性本质存在的人物，这使普罗米修斯成了一位创造之神，把他完全排除出了人的领域。所以，普罗米修斯说：

当我认为是我自己在言说时，  
却是一位女神在说话，  
当我认为是一位女神在言说时，  
却又是我自己的声音。

相反，在斯比特勒看来，普罗米修斯被剥夺了神性，甚至他的灵魂也只是一个非正式的精灵；他的神性被人格化了，完全从人事中分离出来了。歌德的版本就这方面而言是古代的：它强调泰坦的神性。因此，埃庇米修斯的形象也必然会被弱化。但在斯比特勒那里，埃庇米修斯是以一种相当积极的性格出现的。这样，在我们很幸运地拥有的这本歌德的著作《潘多拉》中，对埃庇米修斯性格的描写要远比我们先前讨论的《普罗米修斯片断》完整得多。在本书中，埃庇米修斯作了如下自我介绍：

对我而言，白天黑夜并无明显区分，  
我一直承袭着我氏族的古老罪恶：  
我的祖先赐予我埃庇米修斯的姓名。  
默想过去那些荒唐的行为，

回溯中满是烦恼的思绪，  
想到那流浪中的所有忧郁  
过去时日的良机转瞬即逝。  
如此痛苦的辛劳构成我青春的岁月  
难以忍受地耗费着我的生命，  
我只好漫不经心地抓住现在，  
但仅仅赢得了折磨人的难以负担的新愁。[271](#)

在这些话中埃庇米修斯显示了他的本性：他沉思于过去，永远无法摆脱潘多拉，（据古代神话），他娶潘多拉为妻。他难以忘却她的记忆-意象，尽管她很久以前就抛弃了他，把女儿埃庇米莉娅（Epimeleia，忧虑）留给了他，而带走了她的埃耳泼尔（Elpore，希望）。在这里，埃庇米修斯被描述得如此清楚，以致我们能立刻辨识出他所代表的心理功能。当普罗米修斯仍然作为创造者和塑造者，每日很早从他的寝处起来，以同样永不停息的冲动在世上从事创造并留下他的印记时，埃庇米修斯却完全沉溺于幻想、梦和回忆中，满是焦虑的悲伤和烦恼的思索。潘多拉显现为赫菲斯托斯的造物，遭普罗米修斯拒绝却被埃庇米修斯选作了妻子。埃庇米修斯对她说：“即使这颗珍宝带来的是痛苦，但我仍然是快乐。”潘多拉对埃庇米修斯来说是珍贵的宝石，具有至高的价值：

她永远是我的，她多么光彩夺目！  
从她身上我感受到了至高无上的快乐。  
我占有了美，美在我面前展示，  
在那个苏醒的春天，她辉煌地到来了。  
我认识她，抓住她，然后获得了她。  
沉重的思绪像雾霭般消散，  
她把我从大地提升到了天堂。  
你能以最美妙的言词来赞美她，  
你或许能赞美她，但她却显得更高贵。  
把你最好的东西献给她你也觉得配不上她。

她的话使你迷惑，然而她是对的。  
你或许反对她，但她总是获胜。  
你不愿为她效劳，但你仍是她的奴隶。  
仁慈与爱是她最乐意的回报。  
最高的赞誉也无法使她跌落。  
她有她的目标，她按她的道路飞翔。  
如果她拦截你，你插翅难逃。  
你给她一个价格，她将抬高你的出价，  
直到你于交易中献上财富、智慧与一切。  
她以万千姿态濒临人世，  
她盘旋于江河，她跨越平原，  
神性遍布大地使人眩目与颤栗，  
她的万千姿态因富于内涵而显得高贵，  
这内涵和她自身皆具有无上的强力。  
她以青春和女性的肉体光艳而至。[272](#)

对埃庇米修斯来说，像这些诗句所清楚表明的，潘多拉具有一种灵魂-意象的价值——她代表他的灵魂；因而她具有神性的力量，具有不可动摇的至尊。只要这种属性被赋予某个人格，我们就可以肯定地说，该人格是一个象征-载体，或一个无意识内容所投射的意象。因为歌德描述为具有至高力量的东西即无意识内容，他在这一诗句中表达了其显著的特征：“你给她一个价格，她将抬高你的出价。”在这行诗中，意识内容由于与类似的无意识内容的联系，所导致的特别的激情的增强，被极精彩地表现出来了。这种增强具有某种魔性的和强迫性的东西，因而它具有“神性的”或“恶魔似的”效果。

我们已将歌德的普罗米修斯描述为外倾的。这在他的《潘多拉》中也是一样，尽管在这里，普罗米修斯与灵魂的联系、无意识的女性原则失落了。但是取而代之的是，埃庇米修斯表现为朝向内在世界的内倾型。他的忧郁沉思，他对来自过去的死亡的追忆，他的“反思”，完全区别于斯比特勒的埃庇米修斯。因此，我们可以说，在歌德的



《潘多拉》中，他先前《片断》中所暗示的观点具体显露出来了。普罗米修斯代表行动的外倾型，而埃庇米修斯则代表沉思的内倾型。这里处于外倾形式中普罗米修斯在斯比特勒那里却处于内倾形式中。在歌德的《潘多拉》中，普罗米修斯纯粹是为了集体的目标而从事创造的——在他的山上，他建立了一座常备的制造厂，适应于整个世界的产品都从这里生产出来。他切断了与他的内在世界的联系，从此将这种联系移交给了埃庇米修斯，即移交给了外倾型的次要的和纯粹对立的思维和情感，这种思维和情感具有未分化的功能的全部特征。因此，埃庇米修斯完全听任潘多拉支配的情形就出现了，因为她在所有方面都比他优越。从心理学上来看，这意味着外倾型无意识的埃庇米修斯式功能，即那种幻想的、静默的、沉思默想的功能，由于灵魂的介入而被强化了。如果灵魂与未分化的功能结合，我们必有这样的结果：优势功能即已分化的功能将更具集体性；它服从于集体良知（斯比特勒所谓的“谨言慎行”），而不是服从于自由。这种状况一旦出现——这是十分常见的——未分化的功能或“另一面”就会被病态的自我中心所强化。于是，外倾型会用忧郁的或臆想的沉思来填塞他空闲的时间，甚至可能产生歇斯底里的幻想和其他症状，<sup>273</sup>而内倾型则挣扎于强迫性的低下情感中，<sup>274</sup>而他对此毫无所知，使他陷入了忧郁的困境。

关于《潘多拉》中的普罗米修斯与斯比特勒的普罗米修斯之间的比较的讨论在此应该结束了。他只不过是一种集体性的“行为渴望”，其单面性相当于一种情欲的压抑。他的儿子菲勒洛斯[Phileros，爱神厄洛斯（Eros）的恋人]只不过是爱欲的激情；因为作为他父亲的儿子，就像在儿童身上经常发生的那样，他必定在无意识的强迫下，再度经历他双亲未曾经历过的那种生活。

这位总在事后忧虑其思考不周行为不当的埃庇米修斯，他与潘多拉的女儿，被贴切地取名为埃庇米莉娅，即忧虑。菲勒洛斯爱埃庇米莉娅，这样，普罗米修斯拒绝潘多拉的罪过就得到了补偿。同时，当普罗米修斯的辛劳显示为只是未被承认的情欲，而埃庇米修斯对过去执著的沉思则显示为理性的忧虑时，普罗米修斯与埃庇米修斯就达至了和解，因为这种理性的忧虑可以限制普罗米修斯那永不停歇的创造，把它保持在理性的范围内。

歌德所发现的这一问题解决的企图是从他的外倾心理中逐渐推导出来的，它把我们带回到了斯比特勒的观点，那是我们为了讨论歌德的普罗米修斯形象而暂时搁置下来的问题。

像他的神一样，斯比特勒的普罗米修斯背离了外在世界，背离了周边外界，而凝视内在的中心，凝视那再生的“狭窄的通道”<sup>275</sup>。这种聚集（凝视）或内倾把欲力导入了无意识。无意识的活动便增强了——心理开始“运作”，创造出一种力求脱离无意识而进入意识的产品。但是，意识具有两种态度：普罗米修斯式的和埃庇米修斯式的，前者把欲力从外在世界中撤回，全部向内倾注；后者则永远向外倾注，与无灵魂的状态相应，完全为外在客体的要求所困。当潘多拉将她制作的礼物送给外在世界时，从心理学上看，这意味着一种有着巨大价值的无意识产品即将莅临外倾意识的时刻，即，它正寻求一种与现实世界的联系。虽然在普罗米修斯方面，或在人的意义上的艺术家方面，他直觉地领悟了该产品的巨大价值，但是，他个人与世界的联系是如此地屈从于传统的专断，以致它（潘多拉的礼物或产品）仅仅被当作艺术品来欣赏，而没有认识到它真正的意义，即允诺生命再生的象征。为了使它从纯粹审美的趣味转变为生命的现实，它必须被吸纳进生命中，吸纳进生活中。但是，当一个人的态度主要是内倾的且沉溺于抽象时，他外倾的功能就是劣势的，受集体的约束所控制。这些约束阻碍心理所创造的象征获得生命。因此宝石丢失了，但是，如果“神”即象征中所表达的最高的生命价值不能成为生命的事实的话，一个人就不可能具有真正的生命。因此，宝石的丢失同时意味着埃庇米修斯堕落的开始。

现在，对立形态<sup>276</sup>出现了。并非像一切理性主义者和乐观主义者所想当然地认为的那样，唯其一切事物都是“向上发展”的，一桩更好的事情会连着一桩好事接踵而至，恰恰相反，埃庇米修斯这位具有无可责难的良知和广为人知的道德原则的人竟会与巨兽2（Behemoth）<sup>277</sup>及其邪恶的主人签订契约，甚至那些委托他照料的圣子们也被他用来与魔鬼进行交易。<sup>278</sup>从心理学上来看，这意味着那种对世界的集体的、未分化的态度抑制了人的最高价值，变成了一种破坏性力量，它的影响不断增大，直到普罗米

修斯的这一面——观念和抽象的态度面——被用来建造灵魂的宝石为止，就像真正的普罗米修斯所作的那样，为世界燃起新的生命的火焰。斯比特勒的普罗米修斯不得不走出他的孤独，甚至冒着生命危险告诉人们，他们错了，且错在哪里。他必定认识到真理的无情，正如歌德的普罗米修斯必定在菲勒洛斯那里体验到爱的无情一样。

埃庇米修斯态度中的破坏性因素实际上是传统的和集体的约束，它清楚地显示在埃庇米修斯对“羔羊”的盛怒中，这是一幅关于传统基督徒的鲜明的讽刺画。在这种感情的爆发中，某种东西突显出来了，那是来自《查拉图斯特如是说》的《驴之节日》（The Ass Festival）中的为我们所熟悉的东西，是对当代倾向的表达。

人们总是易于忘记这样的事实，曾经好的东西并非永远都是好的。人们总是遵循古老的方式，认为那些早已变坏的东西仍然是好的，只有经过极大的牺牲与极度的痛苦后才能使人消除这种迷误，才能使人认识到，曾经是好的东西或许现在已经变得陈旧，不再具有好的品质了。这无论在重大事件还是在琐碎小事上都是如此。孩提时代的方法和习惯，那些曾经如此高尚的善，即使它们的危害早就已被证实，但人们也难以抛弃它们。就更大的范围而言，同样的情形也发生在态度的历史变迁上。一种集体态度与一种宗教相对应，宗教的变迁属于世界史最痛苦的章节之一。在这方面我们的时代因前所未有的盲目而遭受磨难。我们认为，我们只有宣告我们已接受的每条信仰都是不正确的和无效的，我们才能从心理上清除所有基督教或犹太教传统的影响。我们深信启蒙，仿佛我们面临的理性变化以某种方式对情感过程产生了某种更深刻的影响，甚或对无意识产生了更深刻的影响。我们全然忘记了，长达两千年之久的宗教是一种心理态度，一种适应外在和内在世界的特定形式和方式，它建造了某种特定的文化模式，创造出一种任何理性的否定都完全无法影响它的氛围。当然，我们面临的理性变化，作为一种正在到来的可能性的指引，是具有征兆的意义的，但是，根据心理的惰性原则，心理的更深层次仍将相当长时间地在先前的态度中继续起作用。唯其如此，无意识能够保持异教的存在。古代精神的易于再次焕发生命可在文艺复兴中看到，在我们的时

代，也可看到来自过去的更为古老的原初精神再现的状况，或许它们比任何其他时代都了解历史。

某种态度的根基扎得越深，那么摆脱它的企图就越是酷烈。“铲除罪恶”（crasez l'infamie），这一启蒙时代的呼喊预示了法国大革命中宗教变革的开始，所谓宗教变革只不过是一种基本态度的重新调整，尽管它缺乏普遍性。从那以后，态度的普遍变化的问题就从没有停止过；在19世纪许多卓越的思想家那里，它再次成为热门话题。我们已经看到，席勒是怎样努力把握这一问题的，在歌德关于普罗米修斯与埃庇米修斯问题的处理中，我们仍然看到另一种企图在较高分化程度的功能与较少分化程度的功能之间达至某种和解的努力，较高分化程度的功能与基督教向善的理想相对应，而较少分化程度的功能因受到压抑则与基督教除恶的理想相对应。<sup>279</sup>在普罗米修斯与埃庇米修斯的象征里，席勒努力从哲学和美学的角度来解决问题的困境，在于它们穿上了古代神话的衣装。因此，像我前面指出的那样，某些出现的东西只是有代表性的和常见的事情的发生：当一个人遇到一件无法以他所能采用的方式来解决的困难工作时，欲力的退行就会自动地发生，即退化出现了。欲力从此刻的问题中退回来，变成了内倾的，并在无意识中或多或少地重新激活了一种意识状况的原初类似物。这一规律决定了歌德对象征的选择：普罗米修斯是把光明与火带给深处黑暗中的人类的救星。歌德渊博的学识原本可以使他轻易找到别的救星，这样，他所选择的象征就不能得到充分的解释。他的选择必定源于古代精神，在18世纪的转折点上，古代精神被认为包含一种补偿的价值，它以种种可能的方式得到了表达——诸如在美学、哲学、道德甚至政治（新希腊主义，Philhellenism）中。它是古代的异教，被荣尊为“自由”、“素朴”、“美”等等，它们迎合了那个时代的渴望。像席勒所如此清楚表明的，这些渴望源自一种不完美感，源自精神的野蛮状态、道德的奴役和单调的感觉。这些感觉亦来自于对希腊的一切的片面评价，因而来自这样的事实，已分化的功能与未分化的功能之间的分裂已变得尤为尖锐。基督教把人肢解为有价值的部分与无价值的部分，对那个时代感受极其敏锐的人来说已变得难以忍受。罪恶曾经沉溺于永恒的自然美观念中，沉溺于那时代向一个更古老的时代回溯的沉思中，那时，罪恶的观念仍然没有割裂人的完整性，人性的崇高和



低下仍然共处于完美的素朴中而没有触犯道德与审美的敏锐神经。

但是，复旧的文艺复兴的企图分享了《普罗米修斯片段》和《潘多拉》同样的命运：它是流产的。古代的方式不再有效，因为其间经历的伴随深刻精神动乱的基督教世纪是不可视若无存的。因此这种对古代的偏爱逐渐消失于中世纪。这一过程在歌德的《浮士德》中得到了证明，在那里，问题系于魔鬼的头角。善与恶之间神圣的赌注被接受了。浮士德，这位中世纪的普罗米修斯接受了靡菲斯特这位中世纪的埃庇米修斯的挑战，与他订下了契约。在这里，问题的焦点变得如此集中使我们能看到，浮士德与靡菲斯特就是同一个人。埃庇米修斯的原则总是回溯过去，把一切都归结为采取“交换形式”（第303段）的那种原初状况，这种原则凝聚成了魔鬼的形象，他邪恶的力量以“魔鬼冰冷的拳头”威胁着一切有生命的存在，迫使光明返回到它原本从此所生的母体的黑暗中去。魔鬼处处显示了真正的埃庇米修斯式思维，一种称之为“除了……以外什么也不”（nothing but）式思维，把一切都归结为不。埃庇米修斯对潘多拉的素朴的激情变成了靡菲斯特用于浮士德的灵魂的恶魔的诡计。普罗米修斯拒绝神性的潘多拉时的敏锐预见，在甘泪卿（Gretchen）的悲剧以及对海伦（Helen）的仰慕中，得到了延迟的完满的补偿，也在最后升入天堂母国中（“永恒的女性/引我们向上”）得到了补偿。

普罗米修斯对被认可的众神的反抗被人格化为中世纪的术士（magician）形象。中世纪术士总是保留着原初异教的痕迹；<sup>280</sup>他具有一种仍未被基督教的两分化所浸染的性格，仍处在与原本的异教无意识的联系中，在那里，对立物彼此并存于它们原初的素朴中，超越了“罪恶”的范围而不承担任何责任，它们一旦被意识生命所吸纳，就会以同样的魔力引发恶也引发善（“那种力的一部分/常想作恶，然而又引发善”）<sup>281</sup>。他既是破坏者又是拯救者，因而这种人物能极恰当地成为解决冲突的意图的象征性载体。此外，中世纪的术士把不再具有可能性的古代的素朴弃置一边，而完全沉浸于基督教的气氛中。古老的异教因素起初必驱使他进入基督教的对自身的否定和苦修中；因为他的渴望拯救是如此之急迫，以致他不得不探求所有可



能的道路。但是，基督教解决问题的尝试最终还是失败了，它因此表明，救赎的可能性确实存在于那些顽强保留下来的异教因素中，因为反基督教的象征为接纳罪恶开辟了道路。因此歌德的直觉以其全部的敏锐把握了这一问题。然而颇具意味的是，那些较为肤浅的解决问题的企图——《普罗米修斯片断》、《潘多拉》，以及蔷薇十字会<sup>282</sup>的折中方式，该会把狄奥尼索斯式快乐与基督徒的自我牺牲混合在一起——都仍然是不完善的。

浮士德的拯救始于他的死。他保留至生命始终的神性、普罗米修斯式性格，直到他死亡降临时，由于他的再生才弃他而去。从心理学上来看，这意味着在个体变成一个相统一的整体之前，浮士德式的态度必须放弃。那个最初显现为甘泪卿，随后在较高层次上显现为海伦，最终提升为圣母的形象是一个象征，在当下的讨论中我们难以穷尽它的丰厚含义。我在此仅能指出，它与作为诺斯替教关注核心的那些神妓（divine harlot）的意象——夏娃、海伦、玛利亚和索菲娅-阿查莫丝（Sophia-Achamoth）——是同样的原初意象。

### 第三节 和解象征的意义

从现在我们获得的观点来看，当我们再次关注斯比特勒对问题的描述，我们就会立刻领悟到，与罪恶订立契约<sup>283</sup>并非出于普罗米修斯的本意，而是因为埃庇米修斯的无思想性，他仅仅具有集体的良知而缺乏对于内在世界事物的辨别力。就由于定向于客体的立场这种状况不可避免地发生而言，该状况本身必完全为集体的价值所决定，因而忽略了新的和独创性的东西的意义。惯常的集体价值确实可用客观的标准来衡量，但唯有自由的、个体的评价——一种有生命的情感状态——才能对某些新造物作出真正的评价。对于一个具有“灵魂”而并不仅仅与客体相联系的人来说，这也是必需的。

埃庇米修斯的堕落始于新生的神的意象的丧失。他那道德上无可诘难的思维、情感和行为完全无法避免邪恶和破坏性因素的潜入，从而使它们占了上风。邪恶的侵入意味着先前善的东西转变成了有害的东西。在此，斯比特勒表达了这样的观点，占主导地位的道德原则虽然开始时是卓越的，但随着时间的流逝，就丧失了它与生命的基本联系，因为它不再包含生命的多样性与丰富性。那些理性上正确的概念太过于狭窄，以致无法从整体上把握生命，赋予它永久的表现。神的诞生这一事件完全超出了理性的界限。从心理学上来看，它宣示了这样一个事实：一个新的象征，一种新的最高强度的生命表现被创造出来了。任何一个埃庇米修斯式的人，或在人那里任何埃庇米修斯式的一切，都证明无法理解这一事件。然而，从此刻起，生命的最高强度只能从这个新的方向才能被发现。所有其他的方向都逐渐消退，消融于忘却之中。

新的生命-赐予的象征产生于普罗米修斯对他的灵魂女主的爱，她实在是一个魔性形象。因此人们可以确信，在新的象征中既交织着生命的美，也存在恶的成分，倘若不是这样，它将缺少生命的光辉，也缺少美，因为生命和美从道德上看究其实质是中性的。这就是为什么埃庇米修斯式的集体性精神在象征中看不到任何有价值的东西的缘故。它完全被自己片面的道德观点遮住了眼睛，这种观点跟“基督的羔羊”相一致。埃庇米修斯对“羔羊”的大怒只不过是新形式中的“铲除罪恶”，对建立起来的基督教的反

动，基督教不可能理解那种赋予生命以新的方向的新象征。

倘若没有诗人为我们探测和解读集体无意识的话，这种难以理解的情形就会使我们完全处在冷酷之中。诗人们总是预示那种在黑暗中流动的神秘潜流，尽其所能，揭示出它们在象征中向我们所诉说的东西。正如真正的先知一样，他们使集体无意识的深层运动，或用《旧约》的话来说，使“上帝的意志”昭然若揭，随着时间的推移，它们不可避免地作为一种集体现象浮现于表面。普罗米修斯行为的赎罪含义，埃庇米修斯的堕落，他与他的服务于灵魂的兄弟（指普罗米修斯）的和解，埃庇米修斯对“羔羊”的复仇——令人想起乌果利诺（Ugolino）与罗吉耳锐（Ruggieri）大主教<sup>284</sup>间的冷酷场面——都为冲突的解决做好了准备，这种冲突包含了对传统集体道德的殊死反抗。

我们可以推断，在一个能力平庸的诗人那里，即使他的巅峰之作也不能超越他个人的喜怒哀乐及其抱负。但是，斯比特勒的作品完全超越了他个人的命运。唯此，他对问题的解答不是孤立的。从他这里到法典的破坏者的查拉图斯特拉仅只一步之遥。追随叔本华的斯蒂纳（Stirner）也加入了他们的行列，而叔本华第一个构想出了“世界否定”的理论。从心理学上来说，“世界”意味着我如何看待世界，我对世界的态度；因此，世界被理解为“我的意志”和“我的观念（表象）”。<sup>285</sup>世界本身是无差别的，是我的肯定（yes）和否定（no）创造了它的差别。

因此，否定本身是一种对待世界的态度，尤其是叔本华式的态度，一方面，它纯粹是理智的与理性的，另一方面，是一种与世界的神秘同一的深刻情感。这种态度是内倾的；因而它也遭受了类型对立的折磨。但叔本华的著作远远超越了他的人格。它吐露了千百万人模糊地思索和感受的东西。尼采也是这样，尤其是在他的《查拉图斯特拉如是说》中，他烛亮了我们时代的集体无意识的内容，在他那里，我们发现了同样显著的特征：反偶像崇拜者对传统道德氛围的反叛，对认可“最丑陋的人”的反叛，这便导致了《查拉图斯特拉如是说》中所呈现的毁坏无意识的悲剧。但是，创造性精神从集体无意识中所提取的东西也确

实存在着，它们迟早必出现在集体心理中。无政府主义、弑君，以及极端左派中虚无主义因素的不断增加与分裂，连同其决然敌视文化的纲领——这些都是群众心理的现象，它们早已被诗人和创造性思想家勾勒出来的了。

因此，我们对诗人不能无动于衷，因为在他们最重要的作品和最深邃的灵感中，他们从集体无意识的深层进行创作，呼喊出他人所只能梦见的东西。但是，虽然他们大声宣示，所塑造的却仅仅是象征，将审美的愉悦置诸象征之中，而没有意识到其任何的真正含义。诗人和思想家对于他们所处和所承继的时代产生了怎样有教育意义的影响，对此我无意多做争辩，但是在我看来，他们的影响主要在于，他们相当清晰而有力地言说，表达了所有人都知道的东西，并且，唯有表达出这种普遍的无意识“知识”，他们才具有教育人或感染人的影响力。拥有最巨大和最直接的暗示性影响力的诗人，是那些知道怎样以恰当的形式表达最表层的无意识的诗人。但是，创造性精神的洞见越是具有深刻的穿透力，它对广大群众就越是变得陌生，对出类拔萃者的抗拒就越是剧烈。群众并不理解他，但却无意识地生活在他所表达的东西中；这不是因为诗人宣示了它，而是因为群众的生命来自诗人所窥测到的集体无意识。喜好沉思的民族确实能理解诗人信息中的某些东西，但是，因为他的言词与已在群众中进行的生活过程相一致，也因为他预测到了他们本身的欲望，所以他们仇恨这些思想的创造者，这绝非出于恶意，而纯粹出于其自我防卫的本能。当诗人对无意识的洞见达到其内容难以被任何意识的表达形式来把握的深度时，我们就很难断定，这是一种病态的产品，还是一种由于它独特的深度而是我们鲜有所闻的东西。一种未被充分理解但却具有深刻含义的内容通常具有某种病态特征。一般说来，病态产品是寓意深厚的。但是，要了解这两种情形都很困难。这些创造者的名声，如果最终能获得的话，常常在他死后，甚至延迟到数个世纪之后。奥斯特瓦尔德（Ostwald）断言，当代天才不出十年便能得到承认，我希望他的这种断言仅就技术发明的领域而言；否则，如此断言是荒谬之极的。

我觉得我必须提出另一尤为重要的观点。在《浮士德》中、在瓦格纳的《帕西法尔》中，在叔本华甚至尼采的《查拉图斯特拉如是说》中，问题的解决都是宗教的。

因此，斯比特勒也被卷入了一种宗教背景中也就无须大惊小怪了。当问题被理解为宗教问题时，从心理学上来看，它意味着，它被视为某种具有特殊价值的极为重要的东西，某种关涉到整体的人因而也关涉到无意识（诸神的领域、另一个世界，等等）的东西。在斯比特勒看来，宗教背景处于如此放纵过度的情形下，以致其独特的宗教问题的深度丧失殆尽，虽然在神话的丰富性和拟古主义方面有所获益。当繁杂的神话体系将问题隐匿于清晰的理解之中，使问题的解决变得模糊不清时，就更使研究工作难以进行了。这种总是依附于神话的丰富性的深奥、怪诞甚或乏味阻碍精神的进入，使其与研究的意义相分离，给全部研究带来虽具某种独创性但令人生厌的感觉，此类独创性借助对细节的细致关注，仅仅有利于逃避心理反常的控制。无论如何，这种神话的丰富性是令人厌倦且使人烦闷的，它在这方面占据优势，允许象征的丰富性得以无限的扩展，虽然，在相关的无意识的情形中，诗人的意识才智完全不知道如何去充实它的意义，而是专心致志于神话的扩展与润饰。在这方面，斯比特勒的诗歌不同于《浮士德》和《查拉图斯特拉如是说》：在这两部著作中，诗人以象征的方式，使一种强有力的意识参与进来了，唯此，《浮士德》中神话的丰富性与《查拉图斯特拉如是说》中理性的丰富性，为了切合诗人所期望的问题的解决而被去除了。所以，它们比斯比特勒的《普罗米修斯与埃庇米修斯》更难以满足其审美性。虽然，后者作为对集体无意识的实际过程的或多或少地忠实反映，具有更深刻的真实性。

《浮士德》和《查拉图斯特拉如是说》是极有助于对问题的个别把握的作品，而斯比特勒的《普罗米修斯与埃庇米修斯》，由于其神话材料的丰富，则提供了一种对问题的更普遍的透视，并由此使问题呈现于集体生活中。在斯比特勒对无意识宗教内容所作的描述中，所显示出来的最为重要的是神的再生的象征，这在后来的《奥林匹斯之春》（Olympian Spring）中做了更为扩展的处理。这种象征似乎与心理类型和功能之间的对立直接关联，它显然企图以一般态度的再生的形式来寻求对立问题的解决，用无意识的语言来说它被表现为神的再生。这就是众所周知的神的原初意象，它是极为普遍的；我只消指出这一点就够了，即从所有神话中神的死亡与复活，其各种形式的原初



预兆，直至物神（fetish）及护符（churingas）的重新注入魔力都是如此。它表现了态度的转化，通过转化，一种新的生命的潜在势能，一种新的生命显示，一种新的丰硕（fruitfulness）被创造出来了。这后一个类比能解释——有大量证据证实——神的再生与季节变化及植物生长的现象之间的关系。人们自然倾向于认为，季节的变化、植物的生长、月亮神话和太阳神话就处于这样的类比中。但是，我们不应忘记，像任何心理事件一样，神话并非仅仅以外在事件为条件。任何心理产物亦有其内在条件，因而人们有同样的权利宣称，神话纯粹是心理性的，它只是用气象学或天文学的事件作为表现的材料罢了。许多原初神话的怪诞和荒谬，通常使后一种解释似乎远没有任何其他的解释恰当。

神的再生的心理出发点，是心理能量或欲力的调配中所日益加剧的分裂。欲力的一半流向普罗米修斯式倾向，另一半则流向埃庇米修斯式倾向。自然，这一分裂不仅在社会中而且在个体中都是一种阻碍。因此，生命的最适度越来越撤离了相对立的极端，寻找中间道路，正因为对立是理性的和意识的，其中间道路就必定是非理性的和无意识的。既然作为一种对立之间的和解功能，中间状态具有非理性的特征，它仍然是无意识的，那么，它显然就会投射于中介的神的形式中，投射于弥赛亚（Messiah）<sup>286</sup>的形象中。在我们更原初的西方宗教形式中——所谓原初是因为缺乏洞察力——新的生命的承受者就显现为上帝或救世主，在他父性的爱和忧虑中，从他自己内在的和解出发，上帝结束了我们并不能真正理解但却切合于他的分裂。这种观点的幼稚化是不言而喻的。数千年以来，东方人熟识这一过程，在它之上建立了拯救的心理学说，将解救的道路领入人的知识与能力范围内。因此，印度和中国宗教，尤其是融合了两者的佛教，都具有那种借助意识态度而获得神奇效验的拯救的中间道路的观念。《吠陀经》<sup>287</sup>的观念正是一种有意识的努力，使人从二元对立中解脱出来，以寻求救赎。

## 一、婆罗门教关于对立问题的观念

从心理学意义上看，梵文把二元对立称为Dvandva。除了二元的含义（尤其指男女）外，它意指冲突、争吵、

格斗、疑虑等等。二元对立物为世界的创造者所规定。  
《摩奴法典》说：

此外，为了区分行为，他把功与过区分开来，他将造物归因于受二元对立物的影响，例如痛苦与快乐。[288](#)

注经家古卢格（Kulluka）进一步将二元对立称之为欲望与愤怒、爱与恨、饥饿与干渴、谨慎与愚蠢、荣誉与耻辱。《罗摩衍那》说：“这个世界注定要永远遭受二元对立物的磨难。”[289](#)不要让自己受到对立物的影响，而是获得自由（nirdvandva，即自由的，不为对立所左右），把自己提升到对立之上，这是一项基本的道德任务，因为摆脱对立就会走向拯救。

下面我们举些例子：

（他的心灵）一旦有所归属，他就对世界的一切皆无动于衷，无论生前或是死后皆获得了永恒的极乐。无论谁，只要以这种方式逐渐放弃所有的羁绊，使自己摆脱所有的对立，他就会独自安息于大梵[290](#)之中。[291](#)

《吠陀经》谈及了三种德（gunas）[292](#)；但是，啊，阿居罗（Arjuna），你对这三种德无动于衷，对对立漠然无情，你永远坚定你的勇气。[293](#)

然后，[在最深入的沉思中，samadhi]，那种不为对立所烦扰的状况到来了。[294](#)

在那里他摆脱了善行与恶行，他的亲交获得善行；但并不亲近善行，却反而取了恶行。然而，正如驾车者的看不到两只车轮，他也看不到白天与黑夜，看不到善行与恶行，看不到一切的对立。一旦当他摆脱了善恶，对大梵的明识就进入了大梵中。[295](#)

一个入于冥思状态的人必能成为一个主人，超越愤怒、世事羁绊、感官欲望，摆脱对立，消除自我寻求，悬置愿望。[296](#)

用泥土覆盖，筑室于开阔的天穹之下，我把我的住所建在一棵树下，抛弃所有所爱之物也抛弃所有所憎之物，既不品尝悲哀又不享受快乐，既避开责怪又回避奖赏，既不怀有希望也不思考尊敬，既无财富又无牵挂，这样，就从对立中解脱出来了。[297](#)

无论谁，只要他视生如死，把幸运当作倒霉，对获取或丧失、爱或恨不置可否，他就获得了拯救。无论谁，只要他毫无所求，无丁点大的事要考虑，他就从对立中解脱出来了，他的灵魂不再激动，他完全解脱了……无论谁，只要他既不言对也不言错，抛弃了他先前生命中所取得的功与过，即便他的肉体逐渐消失，他的灵魂仍旧保持平静，他就获得了拯救。[298](#)

千余年以来，当我对外物的渴望仍然不可遏止地滋生出来时，我沉溺于感官享受。因而现在，我要抛弃它们，将我的心灵领向大梵；对对立漠然无情，摆脱自我-寻求，我将漫游于荒野之中。[299](#)

通过对所有造物的忍耐，通过禁欲的生活，通过苦行生活，通过自我-克制、免除欲望，通过许愿和无过错的生活，通过对对立的平衡与忍让，他将分享大梵之极乐，那种无色之极乐。[300](#)

摆脱傲慢与妄想，克服对恶的依赖，永远忠实于最高的自我（Atman），窒息欲望，不为痛苦与快乐所牵涉，他们就并非虚幻地走向了那永恒的境地。[301](#)

从这些引文中可以看到，诸如冷与热之类的外在对立物首先必须拒绝它们参与到精神中来，其次便是诸如爱与恨之类的极度的感情波动。感情波动是所有心理对立的恒久的伴随现象，因而也是相冲突的观念的伴随现象，这些观念不是道德的就是其他的东西。我们从经验中知道，刺激的因素对整个个体的影响越大，所引发的感情的波澜就相应成比例地增大。因此，印度人的目的十分清楚：它意在使个体完全摆脱对立，保持固有的人性，以致使人能于大梵中获得一种新的生命，那是获得拯救的状况，与神同在。大梵乃是诸对立物的非理性的统一，是诸对立的最终克服。虽然，作为世界本原和世界创造者的大梵创造了对立物，但是，对立物也必定再次为他所消除，否则，就没有考虑到拯救的状况。让我们举出另一组例证：

大梵是有（sat）与无（asat），是存在与非存在，是有限（satyam）与无限（asatyam），是实在与非实在。[302](#)

大梵存在两种形式：有形的与无形的，有灭的与无灭的，静的与动的，具体的与超验的。[303](#)

作为万物之造主、伟大的自性的神人，他永远处在人的内心，他以心、以思、以魂来感悟：知与不知；他所知悉的变得易于朽腐。当没有黑暗（无知）存在之时，就既无白昼也无黑夜，既无存在也无不存在。[304](#)

在不朽的无限的至高无上的大梵中，潜在着两样东西：知与不知。不知易朽，而知永存。但是，能支配知与不知两者之人是另一种人。[305](#)

那比微者更微、比大者更大的自性（self）隐匿于造物之内心。凭借上天的恩赐，人一旦瞥见自性的光辉，就能摆脱欲望，去除悲伤。他虽坐着却已远行；虽寝处却又无处不至。除我之外谁能知悉神的不快与欢欣？[306](#)

虽不动，但他的心灵却如此迅捷。

其前行之速，远远超出了众神。

当其站立，又远远落后于那些行进之人。

.....

行动着。又站立着。

是远，亦是近。

内在的一切，

2外在的一切。[307](#)

正如鹰隼盘旋于天空之后，因困倦而收起它的翅膀，止息于它高山的住所，神人也是如此，他迅即回到睡眠的状态，那是无欲之睡，无梦之梦。

确实，这就是神人的状态，超越欲望，脱离罪恶，没有恐惧。像怀抱美女者不知其身外与身内之物一般，神人因怀持明识之自性而不知身外与身内之物。确实，这就是神人的状态，全部欲望皆复满足，唯独剩下对自性的渴望。那是无欲无哀之欲。

一个看到大海的人，便无意于观赏江河，他的世界便是大梵.....这是人的最高成就，他最大的财富，他最终的目标，他至上的快乐。[308](#)

什么东西敏捷飞速而又停滞静止，

什么东西呼吸而又不呼吸，

什么东西合上了眼睛，  
什么产生了大地的千姿百态，  
又统一起来复归于一。[309](#)

这些引文表明，大梵是对立物的统一与分解，同时，它作为一种非理性的因素超出对立。因此，大梵完全超越了认识与理解。它是一种神性实体，它既是自性[虽然比类似的阿特门（Atman）概念程度要低一些]，也是一种特定的心理状态，具有隔绝情感之流的特征。既然苦难是一种情感，那么超脱情感就意味着解救。从情感之流中获得解救，从对立的紧张中获得解救，即是逐渐走向大梵的救赎之道的征兆。因此，大梵不仅是一种心理状态，而且也是一种过程，一种“创造的绵延”（durée créatrice）。所以，《奥义书》中以象征的方式所表达的我称之为欲力象征[310](#)的这种大梵观念就不足为怪了。下面一节我将给出一些例证。

## 二、婆罗门教关于和解象征的观念

当我们说大梵首次诞生于东方，这意味着每一天大梵都像远方的太阳诞生于东方。[311](#)

那太阳中的远方的人是波罗摩西丁（Parameshtin）、是大梵、是阿特门。[312](#)

大梵是像太阳一样的光明。[313](#)

至于大梵，它是远方燃烧的圆盘。[314](#)

大梵首先诞生于东方。

仁慈的太一壮丽地出现在平地线上；

他普照世间万物，至深，至高，

他是存在与非存在之物的摇篮。

他是光明之父，财富之创造者，

他以千姿百态显现于天际。万物用赞美诗颂扬他，

永恒的青春，凭借婆罗门之教义，大梵永远扩大。

大梵带来了众神，大梵创造了世界。[315](#)



在这最后一段中，我用着重号强调了某些极有特征的句子，它们表明，大梵不仅是创造者，而且也是被创造者，不断生成之物。这里，将“仁慈的太一”（Gracious One, vena）的称号给予太阳，在其他地方则用于被赋予神性的光辉的先知，因为像太阳般的大梵一样，先知的精神穿越“大地与天空而入于沉思的大梵中”<sup>316</sup>。这样，神的存在与人的自性（阿特门）之间完全同一的亲密联系就被大致认识到了。我从《阿闍婆吠陀》中举出一个例证：

大梵的门徒把生命给予了两个世界。

在他身上，众神共有一个灵魂。

他含括且支撑着大地与天空，

他的托波斯（tapas）甚至成了他师尊的食粮。

人们前来拜访这位大梵的门徒，

父亲与众神，单个地或成群，

他就以他的托波斯来滋育众神。<sup>317</sup>

大梵的门徒本身就是大梵的化身，由此可知，大梵的本质与某种特定的心理状况是相一致的。

那由众神所驱动的太阳，以无与伦比的光辉照耀远方。

这光辉来自大梵的威力，来自至尊的大梵，

来自所有的神祇，以及那使他们永久的东西。

大梵的门徒播散着大梵的光辉，

在他身上交织的是星罗棋布的神祇。<sup>318</sup>

大梵也是般若罗（prana），生命的气息和宇宙的原则；大梵也是风（cvayu），在《大林间奥义书》（第3部分第7婆罗门书）中，它被描述为“把这个世界和另一个世界以及万物全部联系在一起的风，描述为自性、内在的控制者、不朽者”。

那寓居人之中且寓居太阳之中的他是同一的。<sup>319</sup>

垂死者之祈祷：

那真实者的脸上

覆盖着金色的圆盘。  
揭起它吧，啊，太阳，  
我们或许看到真实者的原貌。

.....

播散你的光辉，积聚在他们身上！  
那是你最妙的光芒，  
我感受到了它。  
那寓居远方的太阳中的神人就是我自己。  
当我的肉体灰飞烟灭时，  
我的气息化为了不朽的风。<sup>320</sup>

这普照上天的光辉，比一切都高，至万物之巅，在至高之世界，甚至超越另一非存在之世界，它同样是内在于人中的光辉。对此我们有确切的明证，凭借我们肉体中的内心感触，我们感受到了光辉。<sup>321</sup>

像稻谷、大麦或小米，它们的内核就是内心中的金色神人，像无烟之火焰，他比大地更开阔，比天空更广阔，比所有世界更辽远。这就是所有造物的灵魂，就是我自己。我将从此进入我的灵魂。<sup>322</sup>

在《阿闍婆吠陀》中，大梵被感知为活力论的原则，感知为生命力，他构成所有器官及其相应的本能：

是谁把种籽撒在他心中，使他永远接续起生育之链条？是谁把精神的力量集聚在他身上，使他有了声音和面部的表情？<sup>323</sup>

甚至人的力量也来自大梵。这些例证清楚表明，它们能被无限地扩增，就其全部属性和象征而言，大梵的观念与我称作“欲力”的动力性原则或创造性原则相一致。大梵一词的含义意味着祈祷、符咒、圣言、圣知（吠陀）、神圣的生命、神圣的社会等级（指印度封建种姓制度的第一姓，即婆罗门）、绝对者。杜赛恩强调祈祷含义所具有的独特特征。<sup>324</sup>该词源自“barh”（参考拉丁文的“farcire”一词），意指“隆起”（to swell），因而“祈祷”可理解为“人朝向神圣、神性的奋力向上的意志”。该词的这一引申义

意指一种特殊的心理状态，即一种特别的欲力的集聚，它们经由强烈的神经刺激而产生一种普遍的心理紧张状态，且伴随着情感的迸发（隆起）。因此，在口语中，人们常用诸如“激情的宣泄”、“难以自制”、“勃然大怒”之类意象来表述这种状态。（“满之于心则溢之于口。”）印度瑜珈修行者通过系统地将注意力（欲力）从外在客体和内在心理状态中撤回来达到这一点，换言之，即从对立物中撤回注意力（欲力）来达到此状态。感官知觉的排除和意识内容的去除必导致意识程度的降低（像处于催眠状态一样）和无意识内容的活跃，即原初意象的活跃，由于它们的普遍性和永久古老性，它们便具有宇宙的和超人类的特征。这就能解释那些太阳、火、光焰、风、呼吸之类的古老明喻，它们是来自古老时代具有创造性和创造力能使世界运动起来的象征。在我的《转变的象征》一书中我对这些欲力象征做了特别的研究，这里就无须再作展示了。

创造性世界原则的观念是对人自身中的生命本质的一种知觉的投射。为了排除所有活力论（vitalistic）的曲解，人们能恰当地以抽象的方式思考这一本质，即视之为能量。但另一方面，按照现代物理学家的观点使能量概念具体化也必须坚决反对。能量概念意指两极对立，因为能量的流动必预示两种不同的潜能状态或两极状态，没有两极就无流动存在。每一能量现象（没有能量就没有这种现象）由对立的双方构成：开始和结束、上和下、冷和热、早和迟、原因和结果等等。来自两极对立的能量概念的不可分性也可运用于欲力概念。因此，在本源上具有神话或沉思特征的欲力象征，既直接显示为对立，也能分解为两者的对立。在先前的著作中，我已经论及了欲力的内在分裂，以及由此所引起的极大的抗拒，尽管在我看来论证似乎并不充分，因为欲力象征与对立概念间的直接联系本身才是最充分的论证。我们也在大梵的象征或概念中发现了这种联系。作为祈祷与原初创造力的联结的大梵——后者本身分解为性的对立——出现在《梨俱吠陀》（10.31.6）的一首著名的赞美诗中<sup>325</sup>：

飘散于远方的，这位歌手的祈祷，  
化成世界存在之前的公牛。  
众神为同一条血脉所养育，

一道寝居于阿苏罗（Asura）的宫室。  
何谓森林，何谓树木，  
开辟之大地与天堂从何而生？  
这是永久持存且从不衰老的“二”，  
它们歌唱赞美每一个黎明与清晨。  
没有任何事物比他伟大，  
公牛乃大地与天堂的赡养者。  
他使他的皮毛发散纯粹的光辉，  
那时，他像苏尔耶（Surya）一样驱赶他栗色的马群。

像太阳的金箭，他照耀宽广的大地，  
像吹散迷雾的风，他穿越世界。  
像密多罗（Mitra）与维奴拿（Varuna），他用酥油润饰全身，  
像森林中的阿祇尼（Agni），他放射耀眼的光芒。  
当追逐他时，不孕的母牛生产了，  
这不动之物，母牛创造了动物，自由地放牧。  
她生下比双亲更古老的儿子。

创造性世界原则的两极在《迦托普梵书》（Shatapatha Brahmana 2.2.4）中以另外的形式表现出来：

起初，般茶帕底（Prajapati）<sup>326</sup>是这个世界的唯一者，他沉思：我怎么能自己生殖呢？于是他辛勤劳作，实施托波斯，<sup>327</sup>然后，从他的嘴里产生了阿祇尼（火）；<sup>328</sup>因为从他的嘴里产生他，所以火是食物的吞没者。

般茶帕底沉思：作为食物的吞没者，我从自身创造了阿祇尼；但是，除了这可能吞没食物的我自身以外仍然没有什么存在。因为那时大地太荒凉了，既无青草也无树木，这一思考沉重地纠缠着他。

于是阿祇尼转而对着他那裂开的嘴。他自身的崇高对他说：

牺牲吧！于是，般茶帕底知道：我自身的崇高对我说话了；并且他牺牲了。

随即他向上升腾，照亮远方（太阳）；随即，他向上升腾，纯净万物（风）。因此，般茶帕底由于牺牲，实现了自我繁殖，同时从死亡中挽救了他自己，正如那吞没食物的阿祇尼一样，死亡吞食了他。

牺牲总是意味着一个人有价值的部分的放弃，借此牺牲者能避免被吞食掉。换句话说，这里并不存在进入对立的转化，而是意味着均衡和统一，新的欲力形式将从此产生出来：即太阳与风。这在《迦托普梵书》的另外一些地方是这么说的，般茶帕底的一半是易死的，另一半则是不死的。<sup>329</sup>

像般茶帕底把自己分为公牛和母牛一样，以同样的方式，他也将自己分为精神（Manas）和言语（Vac）两种原则：

这世界唯独只有般茶帕底，言语是他自身，言语是他的第二自身。他沉思：我将发出这种言语，她因此而出现，穿透万物。于是，他发出了言语，她遍及而充塞了宇宙。<sup>330</sup>

这段话尤为值得注意，在这里言语被设想为欲力的创造性的和外倾的运动，一种歌德意义上的心脏扩张（diastole）。它与下面这段话有着更多的相似之处：

实际上般茶帕底便是世界，在他那里言语是他的第二自身。他与她交配；她怀孕了；她从他产生出来，创造了万物，并且再次进入到般茶帕底中去。<sup>331</sup>

在《迦托普梵书》（8.1.2，9）中，言语具有极大的分量：“确实，言语是智慧的Vishvakarman，因为从言语中，整个世界被创造出来。”但是，在《迦托普梵书》的其他章节（1.4.5，8—11）中，对精神和言语谁先谁后的问题做了不同的规定：

现在，出现了精神和言语争比谁先的问题。精神说：我比你先，因为当我首先什么也没有觉察到时你会无话可说。然而言语说：我比你先，因为只有当我宣告你所觉察到的东西时它才为人所知。



它们去找般茶帕底评判。般茶帕底决定赞同精神，他对言语说：“确实，精神比你先，因为你只不过复制精神所做的，依循它的轨迹；况且，你惯于模仿他优先的东西，这是下等的。”

这段话表明，世界创造者自身分化出的原则本身可再分化。它们最初包含于般茶帕底之中，正如下述引文所清楚表明的：

般茶帕底渴望：我希望成为多，我将自我增殖。于是在他的精神里默默沉思，他精神里所具有的变成了歌（brihat）；他想到：我的这个胎儿就潜在于我肉体中，通过言语我将使它诞生。于是他创造了言语。<sup>332</sup>

这段文字揭示了作为心理功能两条原则：欲力的内倾创造出内在的产品“精神”，外化或外倾的功能则创造出“言语”。这就把我们领进了另一段关于大梵的文字了：

当大梵进入另一个世界时，他沉思道：我怎样才能使自己延伸到这些世界呢？凭借形式与名称，他把自己双重地延伸到了这些世界。

这两者是大梵的两大魔怪；无论谁，只要认识了大梵的两大魔怪，他本人就会变成强有力的魔怪。它们是大梵的两种强有力的表现形式。<sup>333</sup>

稍后一些，形式被界定为精神（“精神是形式，因为人们经由精神而知道这种形式是什么”），而“名称”则指言语（“因为通过言语人们掌握了名称”）。因此，大梵的两大“魔怪”就变成了精神和言语，变成了两种心理功能，大梵由此能“使自己延伸到”两个世界，它们显然意指“联系”的功能。事物的形式通过内倾的精神被“理解”或“领会”；名称则通过外倾的言语被给予事物。两者都涉及与客体的联系、适应或同化。两个“魔怪”显然被当作了人格化身；这可以从它们的另一命名，“显现物”（yaksha）看出，因为yaksha大致上与恶魔或超人类的存在同义。从心理上来看，人格化身总是意味着被人格化的内容的相对自主性，即意味着其心理层次的分裂。这种内容无法有意地再生；它们总是自发地再生出来，或者以同样的方式使自己从意识中撤离。<sup>334</sup>例如，当一种不相容性存在于自我与某一特定的情结之间时，这种分裂就出现了。众所周知，当这个特定情结是性情结时，分裂就显而易见了，而且，

其他的情结也可能导致分裂，如权力情结，其所有的努力和意念都朝向个体权利的获得这一目标。然而，还存在另一种分裂的形式，即意识自我连同一种被选择的功能，与人格的其他部分的分裂。这种分裂形式可界定为自我对某种特定的功能或某组功能的认同。它常见于这样一种人身上，他们过深地沉溺于他们心理功能的某一种，并将此功能分化出来，当作他们唯一的意识适应方式。

这类人最贴切的文学形象即是处于悲剧开始时的浮士德。他人格的其他部分以长卷毛狗的形象出现，稍后则表现为靡菲斯特。在我看来，把靡菲斯特解释为一种分裂的情结，而宣称他是被压抑的性欲，是无法成立的，尽管从他的种种联想来看，这一点是十分清楚的，也体现了性欲情结。这种解释太狭隘了，因为靡菲斯特远非纯粹的性欲——他也是权力；事实上，除了其对思维与研究的兴趣外，靡菲斯特实际上是浮士德的全部生命。与恶魔签订契约的结果极清楚地显示了这一点。在浮士德复活青春之前，那梦想不到的权力可能性得到了怎样地展现啊！因此，正确的解释似乎是这样，浮士德与某种功能相等同而成为靡菲斯特，与他的人格整体分裂开来了。后来，作为思想家的瓦格纳也从浮士德表达了这种分裂。

某种意识能力的片面化是最高文化的标志。但是，非自主性的片面化，即除了片面化而无任何能力，则是野蛮的标志。因此，最片面的分化可在半野蛮的民族中发现——例如蔑视高尚情趣的基督教禁欲主义的某些方面，类似现象也出现在瑜珈修行者和西藏佛教徒那里。对于野蛮人来说，这种沦为某一片面性的牺牲品而无视人的整体人格的倾向是一种极大而持久的危险。例如，吉尔加梅斯（Gilgamesh）史诗就是从此冲突开始的。野蛮人的片面性取了恶魔的强迫性形式；它具有狂暴斗士（Bernerker）<sup>335</sup>之怒的“胡作非为”的特征。无论如何，片面性以本能的萎缩为条件，这在真正的原初人那里并看不到，因此一般来说，原初人仍可摆脱文明野蛮人的片面性。

对某一特定功能的认同必即刻产生出对立的紧张。某种片面性越是强迫性的，流向某方面的欲力就越是桀骜不驯，它就越是具有恶魔的性质。当一个人为他失控的未驯服的欲力所攫获时，他谈话就像恶魔附体或着了魔似的。在这个意义上，精神和言语（vas）确实成了强力恶魔，

因为它们能强有力地支配他。所有能产生强力影响的事物不是被视为神就是被视为恶魔。因此，在诺替斯教派中，精神被人格化为像蛇一样的睿智（Nous），正如言语的被当作逻各斯（Logos）。言语（vas）之与般茶帕底的关系正如逻各斯之与上帝的关系一样。这种其内倾和外倾都可能变得具有恶魔性的状况对我们心理治疗者来说是一种日常经验。这种欲力向内或向外流动的不可抗拒的力量，这种深置于内倾或外倾态度的不可动摇的倾向，我们可以从我们的病人那里看到，也可从我们自身中感觉到。把精神（manas）和言语（vas）描述为“大梵的强力魔怪”，这完全与欲力一经出现就立刻分为两条溪流这一心理事实相吻合，一般说来，两者周期性地彼此交替出现，但有时则可能同时呈现为冲突的形式，外向的溪流与内向的溪流相对立。两种运动的恶魔性质在于它们的不可控制性和无可阻挡的力量。当然，这种魔性只有在以下情形中才会被感觉到，原初人的本能受到极大阻碍，以致能避免那种自然的且有意的朝向片面性的反向流动，以及文化的充分发展尚未使人对他的欲力的驯化达至这样的程度，他尚能使其欲力的内倾或外倾的流向依循他自己的自由意志和意愿。

### 三、作为动力调节原则的和解象征

在上述取自印度文献的章节中，我们追溯了来自二元对立的救赎原则的发展，且一直追溯到其相同的创造性原则的根源，由此而获得了一种对有规律的心理事件发生的洞见，它们被认为是与现代心理学的概念相容的。心理事件发生的有规律性给我们以深刻印象，印度文献确证了这一印象，因为它们把大梵与梨陀（rta）等同看待。梨陀是什么？梨陀意指：既定的秩序、规则、命运、神圣习俗、法令、圣律、正义、真理。据词源学考证，它的本义是：法令、（正确的）道路、方向、路线（必须依循的）。被梨陀规定的东西充塞整个世界，但梨陀特殊的显现只存在于那些自然过程中，该过程总是保持恒定，引发对有规律出现的事件的意识。“凭借梨陀的法令，天降的黎明出现了曙光。”“依循梨陀的法令”，掌管世界的古老太一“使太阳升到天上”，太阳本身是“梨陀燃烧的面盘”。周行于天空的是年，是梨陀永不老朽的十二辐车轮。阿祇尼被称为梨陀的后代。在人的行为上，梨陀是运作的道德律，它颁

布了真理和正直的道路。“谁只要追随梨陀，就会找到一条平坦而没有荆棘的道路，并进入这条道路。”

就宇宙事件呈现出一种神奇的重复和循环而言，梨陀也出现在宗教仪式中。一如河流循梨陀的法令流动，绯红的黎明闪耀光辉，同样地，“在梨陀的马具<sup>336</sup>下”，牺牲被点燃了；依循梨陀的惯例，阿祇尼把牺牲献给众神。“纯粹的魔力呵，我乞求众神；愿梨陀助我工作，形成我的思想”，供献牺牲者说。虽然梨陀的概念在《吠陀经》中没有被人格化，但据柏盖根（Bergaigne）说，某种具体存在的暗示无疑依附于它。既然梨陀体现了事件的方向，那么就有“梨陀的道路”、“梨陀的驾驶马车者”<sup>337</sup>、“梨陀的航船”之类说法；有时众神也表现出相类似的情形。例如，关于梨陀的述说同样适合于天空之神维奴拿（Varuna）。密多罗（Mitra）这位古老的太阳神也被引入了与梨陀的联系中。至于阿祇尼，这样写道：“如果你努力追随梨陀，你将变成维奴拿。”<sup>338</sup>众神是梨陀的护卫者。<sup>339</sup>这里显示了某种最重要的联系：

梨陀是密多罗，因为密多罗和梨陀都是大梵。<sup>340</sup>把母牛赐给大梵者就能获得整个世界，因为在她之中包含了梨陀、大梵，也包含了托波斯。<sup>341</sup>

般荼帕底被称为梨陀之首次降生。<sup>342</sup>

众神遵循梨陀的规律。<sup>343</sup>

人若见到隐藏者（阿祇尼），他就靠近了梨陀的生命之流。<sup>344</sup>

啊，聪明的梨陀智者，多么了解梨陀！他钻木取火释放了梨陀众多的生命之流。<sup>345</sup>

“钻木取火”应归功于阿祇尼，这首赞美诗被奉献给他（阿祇尼在这诗中被称为“梨陀的红色公牛”）。在阿祇尼崇拜中，钻木取火被当作生命更生的神秘象征。这里，梨陀的生命之流的“钻通”显然具有同样的含义；生命之流再次上升到了表面，欲力摆脱了禁锢。<sup>346</sup>钻木取火的宗教仪式能产生这种效果，赞美诗的朗诵也具有这种效果，它被信仰者自然地视为客体的魔力；实际上，它是一种主体的“着魔”，一种生命情感的强化，一种生命力的增强与释放，一种心理潜能的恢复：



虽然他（阿祇尼）悄悄地走开了，但是祈祷者已径直走向了他。他们（祈祷者）走向了梨陀流淌着的溪流。<sup>347</sup>

在能量流淌的意义上，充满生命力的情感的复活通常被比喻为本义上的春天的勃兴，比喻为春天到来时冬之坚冰的融化，比喻为久旱遇甘霖。<sup>348</sup>下面文字承续着这一主题：

乳汁太充足了，梨陀哞哞叫的母牛把奶都溢出来了。那来自远方的乞求神的恩惠的激流，因泛滥而把山上的岩石都击碎了。<sup>349</sup>

这个意象清楚地暗示了某种能量紧张的状况，暗示了某种欲力的阻截与释放。这里，梨陀以“哞哞叫的奶牛”的形象显现为神圣的赐福者，显现为能量释放的最终本源。

前面提到的作为欲力释放的雨的意象也出现在下述文字中：

雾霭消散，云层上滚过隆隆的雷声。当吮吸梨陀乳汁的他被领上通向梨陀的笔直的道路时，漫游于大地的阿耶门（Aryaman）、密多罗和维奴拿则将那皮袋（=云）放进了下面的（世界？）子宫（发源地）中。<sup>350</sup>

吮吸梨陀乳汁的是阿祇尼，他在这里被比喻为闪电，从带雨的密集的乌云中突然闪现出来。这里，梨陀再次显现为具体的能量根源，阿祇尼从此产生出来，正如《吠陀赞美诗》中所明确提及的。<sup>351</sup>

他们以欢呼来迎接梨陀的泉流，它们潜隐于神的诞生之地，潜隐于神的宝座旁。在这里，当神寓居于纵横交错的江河中时，他吮吸泉流。<sup>352</sup>

这段话证实了我们所说的把梨陀当作欲力本源的观点，神寓居于那里，他于神圣的仪式中从那里诞生出来。阿祇尼是潜在的欲力的主动显现；他是梨陀的实现者或完成者，梨陀的“马车夫”；他套上了梨陀的两匹长鬃毛的红色牡马。<sup>353</sup>他甚至像以缰绳来驭马一样来驾驭梨陀。<sup>354</sup>他把众神带给人类，赐给他们力量和幸福；他们体现了确定的心理状况，在那里，生命的情感和能量带着极大的自由和快乐而流淌，尼采以他奇妙的诗行捕捉了这种状况：

你那闪着火焰的长矛



化解了我冰封的灵魂，  
它带着至高的希望前行  
在海洋中叫啸奔腾。

下面的祈祷正与以上主题相应：

愿神圣的门，梨陀的增生者，全部敞开吧……让众神  
来临。愿黑夜与黎明……梨陀年轻的母亲们，一起坐在献  
祭的草地上。<sup>355</sup>

显然，这是与初升的太阳的类比。梨陀呈现为太阳，  
因为它是从黑夜与黎明诞生的新的太阳。

我认为，无须再举例说明，像太阳、风一样，梨陀的  
概念是一种欲力-象征。只不过梨陀的概念较少具体性，  
它包含确定方向和规律的抽象因素，包含预定而有序的道  
路或过程的概念。因此，它是某种富于哲学意味的欲力象  
征，能直接与斯多噶派的命运（heimarmene）概念相比  
较。斯多噶学派的命运概念具有创造的、原初热量的含  
义，同时它也是预定的有规律的过程（因而其另一含义  
是：“命运星宿的强制”）。<sup>356</sup>作为心理能量的欲力自然也  
具有这些性质；能量概念必然包含有规律的过程的概念，  
因为过程总是指从较高势能向较低势能的流动。它与欲力  
概念是等同的，后者纯然意指生命过程的能量。它的规律  
就是生命能量的规律。作为能量概念的欲力，对于生命现  
象来说，是一个量的程式，它自然存在不同强度的变化。  
像物理能量一样，欲力贯穿于所有可感知的转化；我们在  
无意识幻想和神话中找到了这方面的充分证据。这些幻想  
主要是能量转化过程的自我呈现，它们依循它们特有的规  
律，依循特有的“道路”运行。所谓道路即指描述能量的最  
佳释放及其相应的释放结果的线路或曲线。因此，它只不  
过是能量的流动和能量的自我显示的表现方式。道路是梨  
陀，正确之路，是生命能量或欲力之流，是预定的线路，  
循此而导向不断自我-更新的过程。就一个人的命运取决  
于其心理而言，这条道路也是命运。它是我们的天命和我  
们的存在规律之路。

宣称这种方向纯粹是自然主义（naturalism）的乃是极  
其错误的，那意味着完全屈从于人的本能。这预设了本能  
有一种不断“下行”的倾向，以及自然主义相当于不道德的

倾斜堕落。虽然我无法反对这种对自然主义的解释，但我必定看到，那种听任自己自行其是并因此而有一种可能走向堕落的人，例如原初人，他们不仅有道德准则，而且就其道德准则的严格性来说，要远比我们文明的道德要严厉得多。对原初人和我们文明人来说，倘若善恶意味着某种东西，那么两者之间便并无区别；其自然主义必导致立法——这才是最重要的。道德并非为某些如西乃山（Sinai）上的摩西<sup>357</sup>那样自负的人所捏造的错误观念，而是内在于生活法则中的东西，像房子、船或任何其他的文化用具一样地被塑成。欲力的自然流动，这一同样的中间道路，意味着对人类天性的基本法则的完全服从，因而并不再存在超越人类自然律的更高道德原则，自然律把欲力引向生命最适度的方向。生命最适度不能在粗野的利己主义中找到，因为人究其实质是如此构成的：他所带给邻人的快乐，对他自己而言有着绝对不可或缺的意义。一种无止境的对个体优越的追求同样不可能获得最适度，因为集体因素是如此有力地植根于人性之中，以致他对友谊的渴望将毁灭所有赤裸裸的利己主义的快乐。生命的最适度只有通过服从欲力的涨落规律才能获得，只有通过心脏收缩与心脏舒张的彼此交替——那种既产生快乐也对快乐进行必要限定，从而给我们设置个体生命的目标的规律才能获得，否则，生命的最适度永难实现。

倘若中间道路的实现在于对本能的纯粹屈从，像“自然主义”的悲叹者所设想的那样，那么，人类不断探究的最深刻的哲学沉思就毫无存在的理由了。然而，当我们研究《奥义书》的哲学时，留给我们的印象是，这一道路的实现确实并非如此简单的任务。面对印度人的洞见，我们西方人的优越感却成了我们野蛮根性的标志，我们缺失他们那种最久远的细致入微的辨别力，其辨别力具有异乎寻常的深度和令人惊叹的心理精确性。我们仍然如此地缺乏教养，以致我们实际上需要外在的律令，需要高高在上的工头或父亲告诉我们：什么是善，什么是可做的正确的事情。因为我们仍然如此野蛮，以致任何对人的本质规律的信赖，在我们这里却表现为危险的和非道德的自然主义。为什么呢？因为在野蛮人的文化表层下，兽性随时潜伏着，这就足够证实他的恐怖了。然而，这头锁在牢笼中的野兽并未被驯化。并不存在超出自由的道德。当野蛮人释放出他自身中的兽性时，那并非自由而是奴役。因而赢得

自由之前野蛮性必首先根除殆尽。从理论上说，当野蛮根性及其道德驾驭力被个体感受为他自身的本质因素，而不是感受为外在的限制时，这种状况就出现了。但是，除了通过对对立的冲突的解决外，有谁能获得这种认识呢？

#### 四、中国哲学中的和解象征

两者对立取中间道路的思想也出现在中国，表现为道的形式。道的概念通常与出生于公元前604年的哲学家老子的姓名相联系。但是，这一概念比老子的哲学更为古老。它涉及到古老民间宗教的道教——“天师道”，该概念与《吠陀经》的梨陀相对应。道有如下含义：道路，方法，原则，自然力或生命力，自然的有规律的过程，宇宙观，一切现象的本因，正确的，善，道德律。有些译者甚至把道译作具有无所不包的权力的上帝，在我看来，道像梨陀一样，具有某种实体性（substantiality）成分。

我想先从《道德经》这部老子的古代著作中举出一些实例：

吾不知谁之子，象帝之先。<sup>358</sup>（《道德经》第4章）

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，强字之曰道。（《道德经》第25章）

为了描述它的基本性质，老子把道喻之为水：

上善若水，水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。（《道德经》第8章）

对于潜能的观念难以有比这更恰当的描述：

故常无欲，以观其妙。常有欲，以观其徼。（《道德经》第1章）

这与基本的婆罗门教观念的血缘联系是极为清楚的，尽管这并不必然意味两者间有直接的接触。老子是一位真正的原创思想家，潜藏于梨陀-大梵-阿特门（Atman）和道中的原初意象具有像人一样的普遍性，它出现在每个时代和所有民族中，作为能量或“灵魂力”——随你怎么称呼它——的原初概念。

知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，没身不死。（《道德经》第16章）

因此，像对大梵的认识一样，对道的认识也具有同样的拯救和提升的作用。人变成与道合一，与永不止息的创造性的绵延<sup>359</sup>合一（如果我们能将柏格森的这个概念与其古老的道的概念相比较的话），因为道也是时间之流。道是非理性的、不可思议的：

道之为物，惟恍惟惚。（《道德经》第21章）

天下万物生于有，有生于无。（《道德经》第40章）

道隐无名。（《道德经》第41章）

显然，道是一种非理性的对立统一，一种有（what is）与无（what is not）的象征。

谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。（《道德经》第6章）

像父性生殖和母性生殖一样，道是创造的过程。它是一切造物的始与终。

故从事于道者，同于道。（《道德经》第23章）

因此，圣人在洞视到对立物彼此间的关联性和交替性后，便从诸对立物中解放出来了。所以老子说：

功遂身退，天之道也。（《道德经》第9章）

故（圣人）不可得而亲，不可得而疏；不可得而利，不可得而害；不可得而贵，不可得而贱。（《道德经》第56章）

与道合一的存在类似于婴儿的状况：

载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能如婴儿乎？（《道德经》第10章）

知其雄，守其雌，为天下。为天下，常德不离，复归于婴儿。（《道德经》第28章）

含德之厚，比于赤子。（《道德经》第55章）

众所周知，这种心理态度是达至天国的基本条件，不管对它作出怎样的理性解释，这是核心的非理性的象征，救赎的效用正从此产生出来。基督教象征较之相关的东方



观念只不过具有更多的社会特征而已。它们直接植根于古老的动力论（dynamistic）观念，认为一种魔力会从人和事物中散发出来，或者说——在较高的进化层次上——会从神祇或神圣的原则中散发出来。

根据道教的思想，道被分为阳与阴的基本的二元对立。阳意味着温暖、光明、男性；阴意味着寒冷、黑暗、女性。阳是天，阴是地。从阳力中产生出神和人的灵魂的天上部分；从阴力中产生出鬼和人的灵魂的地下部分。作为一个微观世界，人即是对立的和解。天、人和地是世界的三大要素，称为三才。

如此描述的图景完全是一个原初的观念，我们发现它以同样的形式出现在其他地方，例如西部非洲神话中的Obatala和Odudua，这是第一对父母（天和地），他们共存于一个葫芦中，一直到他们生出一个儿子，即人的到来为止。因此，人作为一个世界诸对立物统一于其中的微观世界，他与统一了诸心理对立物的非理性象征是相对应的。席勒把象征界定为“生命的形式”，显然与这种人的原初意象紧密相关。

把人的灵魂分为神（schen）或魂（hwun）与鬼（kwei）或魄（poh），这具有极大的心理真实性。这一中国观念与《浮士德》中的著名诗句正相呼应：

有两个灵魂居留我的胸中，  
它们总想相互分离开来。  
一个怀着对爱的强烈渴望，  
执著地恋眷着现世凡尘；  
另一个却拼命地要脱离世俗，  
飞升到崇高的先辈的居地。[360](#)

这两种相互争斗的倾向的存在，都竭力把人卷入极端的态度中，使人附着于尘世中，无论在精神的层次上还是在物质的层次上，它们都使人自己同自己相冲突，因而需要一种平衡的存在。这就是“非理性的第三者”——道。因此，圣人焦心苦思于获得与道合一的生活，唯恐陷入对立的冲突。既然道是非理性的，所以它不是凭意志可以获得的东西，正如老子所一再强调的那样。这就把一种特殊的



含义给予了另一个独特的中国概念——无为。无为意味着“无-作为” (not-doing) [不应将其与“无所作为” (doing nothing) 混淆起来]。我们时代崇高而邪恶的理性主义式的“有所作为” (doing) ，是无法通向道的。

因此，道教伦理的目的在于，从宇宙性的对立的紧张中，通过返回到道而获得拯救。与此相关，我们也必须记起中江藤树这位有“近江圣人”之称的17世纪的著名日本哲学家。在来自中国的朱熹学派的学理基础上，他建立了两条原则：理和气。理是世界精神，气是世界物质。而理和气是同一的，因为它们都是神的属性，因此都只存在于神之中，并且只有通过神而存在。神是它们的统一。同样，灵魂也包含理和气。关于神，藤树说：“作为世界的本质，神含纳世界，但同时，神也在我们之中甚至在我们的躯体中。”在他看来，神是一种普遍的自性 (universal self) ，而个体自性 (individual self) 只是内在于我们的“天”，是一种称之为心 (ryochi) 的超感知的神性之物。心是“内在于我们的神”，它存在于每一个体中。它是真实自性。藤树区分了真实自性与虚假自性。虚假自性是一种混杂有邪恶的信念的后天获得的人格。我们可以把它界定为人格面具 (persona) ，即那种我们自己的普遍观念，我们从我们对世界的影响和世界对我们的影响的经验中建立起这种观念。用叔本华的话来说，人格面具是如何呈现于某人自己及其世界面前之物，但不是此人的存在之物 (what one is) 。某人的存在之物是他的个体自性，即藤树的“真实自性”或心。心也叫作“独” (being alone) 或“独知” (knowing alone) ，因为它显然是一种与自性的本质有关的状况，一种超出为外部经验所决定的所有个人判断的状况。藤树把心理解为至善 (summum bonum) ，理解为“极乐” (大梵也是极乐，ananda) 。心是贯穿世界的光明——这更与大梵相类似。“心”是对人类的爱，它不朽、全知、良善。罪恶来自意志 (颇有几分叔本华的味道！) 。心是自我调节的功能，是理和气这一二元对立的调解者和结合者；它与印度人的观念“居于心中的古老智者”极为吻合。或许正如作为日本哲学之父的中国哲学家王阳明所说：“每人心中都存在着圣人。只是人们不坚信这一点，以致它完全被埋藏起来了。”<sup>361</sup>

从此观点来看<sup>362</sup>，瓦格纳的《帕西法尔》中有助于问题解答的原初意象就不再难理解了。作品中的苦难来自圣杯与体现克林瑟尔的权力的圣矛之间的对立的紧张。处于克林瑟尔魔法支配下的坎德丽（Kundry），象征阿姆弗达斯（Amfortas）所欠缺的本能生命力或欲力。帕西法尔从骚乱的、强制性的本能状态中使欲力获得自由，首先是因为他没有屈从于坎德丽，其次是因为他并未占有圣杯。阿姆弗达斯占有圣杯便因此受难，因为他缺少欲力。而帕西法尔两样都没有，他摆脱了对立（nirdvandva），因而他是拯救者、治伤的赠品、更新的生命力、对立的和解，即圣杯所代表的光明、天国、女性和圣矛所代表的黑暗、地狱、男性之对立的和解。坎德丽之死可视为欲力从自然的、未驯化的形式（比较前面所说的“公牛的形式”）中解放出来，这种形式如脱去了无生命的外皮，使作为新的生命之流的能量在圣杯的光辉中迸发出来。

由于帕西法尔避免了对立（虽然是无意识的，至少是部分的），他造成了欲力的积聚，这就创造了新的势能，从而使能量的新的表现方式成为可能。这种毋庸置疑的性的象征表现可能易于导致片面的理解，认为圣矛与圣杯的结合纯粹意味着性欲的释放。但是，阿姆弗达斯的命运表明，这绝不是性欲的问题。恰恰相反，正是由于阿姆弗达斯回复到一种受制于本性的野蛮的态度，才使他遭受苦难并导致他权力的丧失。坎德丽对他的诱惑是一种象征性行为，它表明，造成他创伤的并非是性欲，而更多的是受制于本性的强迫性态度，对生物性冲动的盲目屈从。这种态度表现出我们心理中的兽性成分的至高无上。人命定要在兽性所造成的可怕创伤中抵抗被兽性所征服——这就是人必须进一步发展的缘故。正如我在《转变的象征》中所指出的，根本的问题不是性欲，而是欲力的驯化，它之所以与性欲相关，只是因为性欲乃欲力中最重要和最危险的表现形式之一。

倘若把阿姆弗达斯的情形以及圣矛与圣杯的结合仅仅当作性的问题来看待，我们会陷入无法解决的矛盾，因为造成伤害之物本身也是治伤的药物。但是，只要我们把对立视为一种更高层次上的和解，或者说，倘若我们认识到这并非是以这种形式或那种形式出现的性欲的问题，而纯粹是某种态度的问题，所有的活动——当然也包括性的

活动——由此态度而得到调节，那么，这种悖谬就是真实的或可相容的了。我必须再次强调，分析心理学的实际问题，存在于比性欲和性欲的压抑更深层的地方。毫无疑问，性欲的观点在解释幼儿因此而解释人的病态心理部分是极有价值的，但是，作为一种对人的心理整体的阐释原则则相当的不完善。存在于性欲或权力本能之下的是对性欲或对权力的某种态度。就态度并不纯粹是一种直觉现象（无意识的和自发的），而且是一种意识功能而言，它基本上是一种生命观。我们关于所有疑难问题的看法，有时是有意识地但更经常的是无意识地受到某些集体观念的巨大影响，这些集体观念构成了我们的精神氛围。它们与过去许多世纪和许多时代的世界观和生命观紧密关联。不管我们意识到还是没有意识到它们都无关紧要，因为我们是通过对此精神氛围的呼吸（through the very atmosphere we breathe）而受到这些观念的影响的。集体观念总是具有宗教的特征，一种哲学观念要想成为集体性的，只有当它表达了原初意象时才有可能。这些观念的宗教特征源于它们对集体无意识的真实表达，因而它们也具有释放集体无意识潜能的能力。生命的最大问题——性当然也在其中——总是与集体无意识的原初意象有关。这些意象是平衡的因素或补偿的因素，它们与生命在现实中向我们所呈现的问题相适应。

对此无须惊异，因为这些意象是人类数千年为生存与适应而搏斗所形成的经验的积淀。生命中的每一重大经验、每一深刻的冲突都将唤起这些意象所积聚的宝贵价值，造成它们内在的布局。只有当个体具有如此的自我意识，拥有如此的理解力，以致他能反思他所经历的一切而不是盲目地生活于经历中，这些意象就变得可为意识所接受了。人处于盲目的生存状况，实际上即是生活于神话和象征中而并没有意识到这一点。

## 第四节 象征的相对性

### 一、女性崇拜和灵魂崇拜

基督教和解对立的原则是上帝崇拜，对佛教来说，它是自性崇拜（自我发展）；而在斯比特勒和歌德那里，它是灵魂崇拜，它象征性地出现在女性崇拜中。包含于这些类型中的一方面是现代的个人主义的原则，另一方面是原初的多神崇拜，它们将其独特的宗教原则分布给每一个种族、每一个部落、每一个家族，甚至每一个个体。

《浮士德》的中世纪背景具有相当特殊的意味，因为那确实是导致现代个人主义诞生的中世纪因素。在我看来，个人主义似乎始于女性崇拜，作为一种心理因素，它很大程度上强化了人的灵魂的作用，因为女性崇拜意味着灵魂崇拜。这种状况无论在哪里都没有比在但丁的《神曲》中表达得更完美的了。

但丁是他的情人的精神骑士；为了她的缘故，他在地狱和天堂里从事各种冒险。在这种英雄的行为里她的形象被提升为超凡的、神秘的上帝之母的形象——从客体中分离出来的这个形象就变成了某种纯粹心理因素的化身，或更确切地说，变成了无意识内容的化身，我称此化身为阿尼玛（anima，男性的女性意向）。在《天堂篇》的第三十三歌，在圣伯纳（St.Bernard）<sup>363</sup>的祈祷里，表述了但丁这种心理发展的极点：

啊，童贞的圣母，圣子的女儿，  
谦卑而更比任何造物崇高，  
永恒的天意所命定的对象！  
你把如此的高贵赐予人类  
那创造人类的上帝也难以倨傲  
使他自身成为他创造的造物。

诗歌的第22—27、29—33、37—39行也暗示了但丁的这种发展：

这人，从全宇宙的  
最低的深渊直到这里，

阅尽种种灵魂的生存，  
现在向你恳求恩惠，赐给他力量  
使他能把眼光举得更高  
高到能获取最后的拯救。

.....

我.....奉献给你  
我所有的祈祷——愿他们如愿以偿——  
你将他驱散所有的  
他死亡的，伴随你祈祷者的乌云，  
让至高的极乐呈现在他的眼前。

.....

愿你的庇护能平息他人性的情欲！  
你看，贝德丽采及众多圣洁的灵魂，  
皆合手恳请你，皆赞同我的祷告！[364](#)

这里但丁借圣伯纳的口说出的祷告暗示了他自己存在的转变与提升。同样的转变也出现在浮士德身上，他从甘泪卿上升到海伦，从海伦上升到圣母；通过比喻性的多次死亡，他的本性得到了改变，作为崇拜玛利亚的博士，他最后终于达到了最高的目标。以此方式，浮士德对圣母祷告道：

统治世界的最高女王！  
让我对这一片  
高擎着的蓝色的穹苍，  
观看你的幽玄。  
让我怀着神圣的爱悦，  
把那优柔庄严、  
感动男子心胸的一切，  
向你恭敬呈献。  
我们的勇气将会坚不可摧，



只要你尊严下令；  
我们的热情会突然缓和，  
只要你安抚我们。  
含义最美的纯洁的处女，  
值得崇拜的母王，  
你尽可以与天神为伍，  
选给我们的女王！

.....

请来仰望救主的眼光，  
一切悔悟的柔弱者，  
承受至高天福的命运，  
感激地脱却凡胎。  
一切心情高尚的人  
都乐愿为你效命；  
童女，圣母，女王，女神，  
请永远宠佑我们！[365](#)

关于这种联系，我们也可提出《洛雷托启应祷》（the Litany of Loreto）中圣母玛利亚象征的特征：

你是可爱的母亲  
你是神妙的母亲  
你是善言忠告的母亲  
你是正义的镜子  
你是智慧的宝座  
你是我们欢乐的源泉  
你是精神性的人  
你是尊荣的人  
你是高贵的虔诚的人

你是神秘的玫瑰  
你是大卫之塔  
你是象牙之塔  
你是金库  
你是《圣经》中的约柜（Ark of covenant）  
你是天堂的大门  
你是早晨的星星

这些特征显示了圣母意象的功能意义，它们表明灵魂意象（阿尼玛）是如何影响意识态度的。圣母显现为信仰的载体，显现为智慧和再生的源泉。

在早期基督徒的著作，即赫尔墨斯（Hermas）大约写于公元140年的《牧人书》（The Shepherd）里，我们发现了从对女性崇拜到对灵魂崇拜的这种典型的转变。该书以希腊语写成，由大量的幻觉和启示构成，表达了对新的信仰的执著。然而，这本长期以来被当作教规的著作却受到《穆拉托里教规》（Muratori Canon）的抵制。《牧人书》开篇写道：

从前抚育过我的那个人在罗马把我卖给一个名叫罗达（Rhoda）的女人。许多年后，我再次偶然遇见了她，像爱妹妹一样地开始爱她。有一天，我看见她正在台伯河（Tiber）里洗澡，我伸手将她从河里拉上来。当我注视她那诱人的身躯时，脑海里立即闪过这样的念头：“如果我有这样漂亮、迷人的一个妻子，我该多么幸福啊！”这就是我唯一的愿望，此外别无他求。<sup>366</sup>

这种体验是随之而来的幻觉情节的开端。赫尔墨斯显然是供罗达驱使的奴隶；这样，像经常发生的那样，他获得了自由，随后再遇见了她，这时，也许是出于一种愉悦，也许是出于一种感激，爱的情感撞击了他；然而，他是清醒的，这只是一种兄妹似的爱。赫尔墨斯是一个基督徒，况且，正如书中后来所揭示的那样，那时他已经是一个有家庭的父亲了，这种情境使得他把浑身的欲火压制下去，这是容易理解的。然而，这种特殊的情境无疑会引发许多问题，它们易于把情欲的愿望带入意识中。事实上这点在赫尔墨斯的思想中表达得很清楚，他原先希望罗达做

他的妻子，虽然，像赫尔墨斯煞费苦心地强调的那样，一切仅止于此，因为任何更露骨和更直接的表露都将立即遭到道德的禁锢与压抑。随之而来的情形就十分清楚了，这种被压抑的欲力在他的无意识里引起一种强有力的转化，因为它给灵魂-意象灌注了生命，使灵魂意象得以自发地显现：[367](#)

一段时间以后，我旅行到卡美（Cumae），在它博大、优美、有力的怀抱里，我赞美上帝的造物，我沉睡了。这时一个神灵抓住我，把我引入一个荒无人迹的地方。地上布满裂缝，河流交织。我渡过河流登上平坦的陆地，在那里我双膝跪下，向上帝祈祷，忏悔我的罪过。当我祈祷时，天空的帷幕开启了，我看见了日夜思念的那位女郎，她从天上向我致意，说道：“欢迎你，赫尔墨斯！”这时我双眼紧盯着她，开口说道：“小姐，你在这里做什么？”她答道：“我奉命前来，指责你在上帝面前犯下的罪孽。”我对她说：“你现在就指责我吗？”“不，”她说，“现在你只记住我对你讲的话就行了。那寓居天庭的上帝，从非存在中创造了存在，凭借他神圣的礼拜，使万物繁衍与增殖，现在上帝对你发怒了，因为你犯了侮辱我的罪。”我回答她说：“我怎么犯了侮辱你的罪？什么时候和在什么地方我曾对你说过邪恶的话吗？难道我没像尊敬一个女神那样尊敬你吗？难道我不曾像对一个妹妹那样对待你吗？小姐啊，你为什么要用这样邪恶、这样不清不白的东西错误地指责我呢？”她微笑着对我说：“罪恶的欲念在你心中出现了。或者说，一个行为端正的男子心中怀着一个可怕的邪念，难道在你看来这不是一种真正的罪恶？毫无疑问，它是一种罪恶。”她说：“而且是一种最大的罪恶。因为一个正直的男子应该为正义的事业奋斗。”

我们知道，孤独的漫游往往容易使人产生白日梦和遐想。赫尔墨斯在他去卡美的路上，很可能一直在默默地思念着他的女主人；就在这种全神贯注的时候，被压抑的情欲幻想逐渐把他的欲力拉入了无意识中。由于意识强度的下降，睡眠征服了他，使他感觉到进入了一种梦游或迷狂的状态，这纯粹是一种完全征服了意识心理的特殊强度的幻想。颇具意味的是，这里出现的并不是情欲的幻想；而是他似乎被带到另一个天地，在幻觉中表现为跨越河流和旅行在荒无人迹的地带。对他来说，无意识呈现为一个上

界世界，在那里各种事件的发生和人的往来都跟现实中的一模一样。他的女主人不是以情欲的幻想，而是以“神圣”的形式出现在他面前，在他看来她就像天上的女神。这一被压抑的情欲印象激活了女神的潜在的原初意象，即原型的灵魂-意象。这个情欲印象显然在集体无意识中与那些原初时代遗留下来的古代残余物结合起来了，后者带着女性性质的各种鲜明印象的印记——作为母亲的女性和作为诱人的处女的女性。这种印象具有巨大的魅力，因为无论是对儿童还是对成人，它们都施展了力量，它们那种不可抗拒的和绝对的驱迫力，归之于“神圣性”是完全恰当的。将这种力量视为魔力很难归因于道德的压抑，而应归因于心理有机体的自我-调节，心理机体借助于这种取向来保护自己，避免心理平衡的丧失。因为，当一个人完全听任另一个人的摆布，面对那种压倒一切的激情时，倘若心理能成功地建立起一种抗衡，以致在激情达到巅峰时，使这一放纵的欲望的对象显示为一个偶像，迫使该人跪倒在其神圣意象之前的话，那么，心理就能使他从对象的魅惑的祸祟中解救出来。这样，他再次回复到自我，猛然惊悟，发现自己再次处身于神人之间，依循他自己的道路，服从于他自己的规律。那种使原初人敬畏的惧怕，其对所有印象深刻的事物的恐惧，都会使他立即感觉为魔力，好像这些事物具有魔力一样，这实际上以一种有意识的方式保护了他，使他不接触那些最可怕的可能性，避免灵魂的丧失，以及随之而来的不可避免的疾病和死亡的结局。

灵魂的丧失无异于撕裂了人类天性中的本质部分；它是一种情结的消失和解散，随即，它将专横地篡夺意识的权位，压迫整个人。它把人抛出既定的轨道，驱迫人行动，这些行动盲目的片面性必最终导致自我-毁灭。众所周知，原初人即受制于这样一些现象，诸如杀人狂、狂暴斗士之怒、着魔之类。对这些激情的魔性特征的认识将提供一种有效的防卫，因为它立刻除出了对象的最强有力的诱惑，把它的根源移植到魔性的世界，即移植到无意识中去，从而移植到激情的力量实际上的源起之处。其目的在于招魂和将灵魂从魔咒中解救出来的驱邪仪式，也具有同样的效力，使欲力回流入无意识之中。

显然，这种机制在赫尔墨斯身上颇具效力。罗达向神圣女主的转化去除了她作为现实对象所具有的挑逗性和毁

灭性魅力，将赫尔墨斯带回到他自己灵魂的轨道和集体的决定性因素。由于他的能力及人脉，赫尔墨斯无疑在他时代的精神运动中担当了重要的任务。那时他的兄弟比尔斯（Pius）占据罗马主教团的主教位置。所以赫尔墨斯应召去共商时代的大计，这是原先身为奴隶的他做梦也没想到的。当时，没有一个有能力的心灵能够长期胜任传播基督教的时代任务，除非在精神转变的伟大过程中种族的限制和特殊性能赋予他一种不同的功能。正像生命的外在条件强迫人去履行某种社会功能一样，同样地，心理的集体规定性也迫使人向社会传布其观念和信念。在经受激情撞击的伤害之后，由于把可能越轨的社会行为转向为他的灵魂服务，赫尔墨斯被引导去完成具有精神性质的社会任务，这在当时来说是具有相当的重要性的。

为了使他胜任这项任务，这样做是非常必要的，他的灵魂必须摧毁执著于对象的情欲的最后一点可能性，因为这意味着对自己的不诚实。通过有意识地否定任何情欲的愿望，赫尔墨斯仅仅证明了这一点，如果情欲愿望不存在，那将更适合于他，但是，这绝不能证明他真的没有情欲的企图和幻想。所以他的至高无上的女主人，他的灵魂，残酷无情地披露了他的罪恶的存在，因而也把他从对对象的神秘束缚中解救出来了。作为“信仰的载体”，她接收了毫无结果地耗费在她身上的激情。然而这最后一丝激情也必须连根拔掉，如果要完成时代赋予的任务的话，这就在于使人摆脱感官性的束缚，摆脱原初的神秘参与的状态。对那个时代的人来说，这种束缚已变得无法忍受了。很明显，为了重建心理平衡，精神功能的分化就不可避免地发生了。所有要求恢复心理平衡的哲学企图皆主要关注于斯多噶派学说，它们之所以失败应归因于其理性主义。理性能给人提供平衡只有当他的理性已经成为一种平衡的器官时才有可能。但是，究竟有多少人，在哪个历史时期，曾存在这种情形呢？一般来说，一个人需要他现实状况中的对立，迫使他找到中间状况的位置。他绝不会为了纯粹的理性而摒弃生活环境中强烈的感官欲求。他必须设立永恒的快乐来抵制尘世的力量与诱惑，设立精神境界的心醉神迷来抵制耽于肉欲的激情。为了能与后者无可否认的真实性相匹敌，前者也必须具有同样的力量。



通过洞见到其情欲的实际存在，赫尔墨斯能够认识到这种形而上的现实。先前依附于具体对象的感官欲力现在通向了她的灵魂意象，从而把感官对象曾一直占有的现实性赋予了灵魂意象。因此，她的灵魂能够发出有效的言说，十分成功地实施她的要求。

在他与罗达谈话以后，罗达的形象消失了，天庭也关闭了。接着出现了一个“衣着华丽的老妇人”，她告诉赫尔墨斯，他的情欲有悖于崇高的精神，是有罪的和愚蠢的，但上帝之迁怒于他，并非因为这些，而是因为赫尔墨斯容忍了他家族的罪过。以这种巧妙的方式欲力完全从情欲里撤离出来，直接投入了社会事务。尤为巧妙的是，灵魂抛弃了罗达的意象，采取了一个老妇人的形象，这样就使情欲要素退入到背景中去了。以后的情形向赫尔墨斯显示，老妇人是基督教会的象征；在她身上，具体的和个体的因素都被分解为抽象的东西，理想也获得了它从前绝不具有的真实性。于是，老妇人给他读了一本攻击异教徒和背叛者的神秘的书，但书的准确意义他不能理解。随后我们得知，该书表述了一种使命。因而这位至尊的老妇便将此任务托付给他，作为她的骑士，他必须完成这个任务。美德的考验也是必不可少的。因为不久以后，赫尔墨斯产生了一个幻觉，老太太再现于幻觉中，她应允约五点钟时来为他解释上天的启示。然后赫尔墨斯就去了乡下一个指定的地方，他在那里发现有一张乳白色的卧床，上面放着一个枕头和铺着漂亮的床单。

当我看见那里放着这些东西时，我感到极度震惊，一种恐惧感紧紧攫获了我，使我毛发竖立，仿佛一场灾难就要临头，因为那个地方别无他人。但当我再次定下神来时，我记起了上帝的荣耀，又重新鼓起了勇气；我像往常一样跪在地上再次向上帝忏悔我的罪孽。于是她偕六个年轻人走近了我，这些人我以前都曾见过，当我向上帝祷告和忏悔时他们站在一边听着。她抚摸着我说道：“赫尔墨斯，做完你的整个祷告并叙述完你的罪过之后，也为正义祈祷吧，这样你回去后就可以带点正义感了。”她用手把我扶起来，领我走向卧床，这时她对那些年轻人喝道：“走开，干事情去！”当年轻人离开只剩我们俩时，她柔声地对我说：“你坐在这儿！”我对她说：“太太，请您

老先坐。”她说：“我叫你坐你就坐嘛。”但是，我正想坐到她的右边时，她却用手势示意我坐她的左边。

我对此迷惑不解，不知所措，我为什么不可以坐在她右边呢？她对我说：“你为什么这样忧伤，赫尔墨斯？右边这个位置是让那些已博得上帝欢心和为他的荣誉而受苦的人坐的。但你现在还不够条件同他们坐在一起。不过你的纯真里至今仍保留着良好的品质，你一定能与他们同坐。它将欢迎那些努力完成工作并能忍受他们所遭受的苦难的人们。”<sup>368</sup>

在这种情境下，对赫尔墨斯来说，产生情欲的误解确实是可能的。像他所描述的，在“一个优美而又与世隔绝的地方”幽会，自然会立即产生一种特殊的情感。放置在那里的华贵的卧床使人不可避免地想起爱神厄洛斯，在这种场合产生的恐惧征服了赫尔墨斯似乎也是很容易理解的。显然，他必须与情欲联想做强有力的斗争，以免陷入一种猥亵的心境。他确实没有表现出认识到了那种诱惑力，除非在他对自己的恐惧的描述中，这种认识被当作一种不言自明的诚实，比起现代的人来，那时代的人要更容易获得这种诚实。因为在那个时代，人们比我们更接近自己的本性，这样他就更有可能直接感受到他自然的反应，更能够认识到其中的意味。在这种情况下，赫尔墨斯对自己罪过的忏悔可能会即刻唤起对那种不圣洁情感的知觉。总而言之，此时此刻出现的这一问题，即他到底应该坐在右边还是坐在左边，就必然招致他的女主人的道德训诫。虽然左向的符号在罗马人的占卜仪式里被视为顺利的征兆，但在希腊人和罗马人看来，左向总的来说是不祥之兆，正如“sinister”（不祥的，左边的）这个词的双重含义所显示的那样。但这里出现的右边和左边的问题与通常的迷信无关，它显然源出于《圣经》，《马太福音》第25章第33节涉及到了这个问题：“他把绵羊安置在右边，而山羊在左边。”据绵羊无害和温顺的本性，它们是善的比喻；而山羊难以驾驭和淫荡的本性则给予了它们恶的意象。所以，赫尔墨斯的女主人安排他坐在左边，这就恰当地显示了她对他心理的理解。

当赫尔墨斯不得不相当忧伤地坐在她左边时，正如他所回忆的那样，他的女主人向他显示了一幅幻景，在他眼前展开。他看见那几个年轻人正率领数以万计的人，建起

了一座巨塔，塔石紧密嵌合，天衣无缝。这个无缝之塔、坚不可摧之塔意味着教会，赫尔墨斯正是如此理解的。他的女主人是教会，并且塔也是教会。在《洛雷托的启应祷文》里，我们已经看到圣母被称为“大卫之塔”和“象牙之塔”。这里所涉及到的似乎是同样的或类似的联想。塔无疑具有某种坚固的和安全的意义，正如旧约《诗篇》第61篇第3节中所说：“因为你是我的避难所，是我逃避敌人的坚固之塔。”任何对巴别塔（Tower of Babel）<sup>369</sup>的类比都包含一种必须排除的内在矛盾的紧张，然而同时也存在对它的回应，因为赫尔墨斯与那时代所有其他的有思想的心灵一道，必定经历了早期教会中异教的倾轧和不断的教派分立所造成的萧条景象。这种印象甚或是他写作本书的主要原因，如此推断为这一事实所支撑，那本在赫尔墨斯面前显示的神秘之书猛烈抨击了异教徒和背叛者。同样地，使巴别塔的建立毁于一旦的语言的混乱几乎完全主宰了较早世纪的基督教会，这就要求信徒们以拼命的努力来结束混乱。既然那时的基督教世界远非像放牧者统率羊群那样的有效，那么，赫尔墨斯渴望找到强有力的“牧羊人”（poimen），渴望找到坚如磐石的建筑——“塔”，能将四面的来风、山脉和海洋各种要素聚集起来连接成为神圣的整体，就是十分自然的了。

紧紧依附于这个世界的诱惑的尘世欲望，以各种形式出现的淫欲，以及处此世界中种种形式的肆意挥霍所导致的心理能量的日益损耗，便成了连贯的和有目的的态度发展的最大障碍。因此，障碍的排除必定成为那个时代最重要的任务之一。所以毫不足怪，在赫尔墨斯的《牧人书》中，展现在我们面前的是如何完成这项任务。我们已经看到因此而被释放的原初情欲冲动和能量如何地转化成了无意识情结的化身，变成了教会的形象、变成了这位老妇人的形象，该形象的幻觉显现证实了潜在情结的自发作用。此外，我们知道，这位老妇人现在转变成了塔，因为塔也就是教会。这种转变是难以预料的，因为塔和老妇人之间的联系并不十分明显。但是，在《洛雷托的启应祷文》里有关的圣母特性有助于我们理解这一点，因为我们在那里发现，像已经提到的那样，“塔”与圣母相联系。这些特性源出于《歌中之歌》（Song of Songs）的第4节第4行：“你的颈项就像建筑军械库的大卫之塔。”第7节第4

行：“你的颈项就像一座象牙塔。”第8节第10行也有类似句子：“我是一堵墙，我的乳房像塔。”

众所周知，著名的《歌中之歌》最初是一首世俗情诗，也许是一支婚礼曲，实际上，直到非常晚近，犹太人学者一直拒绝将它作为教规来认识。然而，神秘的阐释总是热衷于把新娘想像为以色列，把新郎想像为耶和华，这是由正常的本能所促成的，它甚至把欲情转变成了上帝与选民之间的关系。出于同样的缘由，基督教袭用了《歌中之歌》，以便把新郎解释为耶稣基督，把新娘解释为教会。这种类比特别能打动中世纪的心理，它唤醒了基督教神秘主义者那种不知羞耻的基督-性欲，冯·迈格德贝格（Mechtild von Magdeburg）就是其中最显著的例子。《洛雷托的启应祷文》便是按这种精神构思的。它直接从《歌中之歌》中衍生出圣母的某些特征，例如塔的象征。蔷薇甚至在希腊神父的时代就被用来作为圣母玛利亚的特征之一，与百合花一道，它们同样出现在《歌中之歌》里（第2部，第1行）：“我是沙伦（Sharon）<sup>370</sup>的玫瑰，山谷的百合。”常用于中世纪赞美诗中的意象是“深围的花园”和“密封的喷泉”（《歌中之歌》第4节，第12行：“深围的花园是我的姐妹，我的配偶；泉水关闭了，一个密封的喷泉”）。这些意象清楚无误的情欲性质显然为神父们所接受。例如圣安布罗修斯（St.Ambrosius）就把“深围的花园”解释为童贞。<sup>371</sup>同样，圣安布罗修斯把圣母与蒲草箱——箱中发现了摩西——相比较：

圣洁的圣母就像蒲草箱。所以母亲准备好了盛放摩西的蒲草箱，因为上帝的智慧，上帝之子选择了圣洁的处女玛利亚，在她的子宫里孕育成一个男子汉，由此他的神性与玛利亚的人性统一起来了。<sup>372</sup>

圣奥古斯丁（St.Augustine）<sup>373</sup>将明喻内室（thalamus）——洞房——用于玛利亚（常为后来的作者所使用），这同样明显地具有解剖学上的意义：“他为自己选择了这一贞洁的洞房，在这里，新郎和新娘交合。”<sup>374</sup>还有：“他生于这个洞房，这个处女的子宫。”<sup>375</sup>

因此，圣安布罗修斯也把容器解释为子宫，作为对圣奥古斯丁的确证，他说：“他为自己选择的这个容器并非属于尘世，而是属于天庭，他由此而降生，使这个耻辱之



殿 (temple of shame) 变得圣洁。”<sup>376</sup>“容器” (σκευος) 这个称谓在希腊神父那里并不少见。它或许再次出现在《歌中之歌》的暗喻中，虽然“容器”这种称谓并不见于拉丁文《圣经》<sup>377</sup>文本，但我们却看到了取代它的酒杯和饮酒的酒杯意象（第7章，第1节）：“你的肚脐像一个圆形的酒杯，在那里从不缺少美酒；你的肚腹像一堆小麦，上面撒满了百合花。”第一句的意思与科尔玛手稿《巨匠之歌》中的描述相类似，在那里，玛利亚被比喻为撒勒法 (Zarephath) 的寡妇的油瓶（《旧约》的《列王记》，第17章，第9节及以后节）：<sup>378</sup>“在西顿 (Zidon) 的撒勒法，以利亚 (Elijah) 被送到一个供养他的寡妇那里；我的身体正好能与她的身体相匹配，因为上帝降下了一位先知给我，改变了我们这饥荒的时代。”至于第二句，圣安布罗修斯说：“在圣母的子宫里，恩典像小麦堆和百合花丛一样地增长，甚至像小麦和百合花一样生长。”<sup>379</sup>在天主教文献中<sup>380</sup>，一些非常冷僻的章节也引进了容器象征的意义，如《歌中之歌》第1节第1行：“让他用他嘴唇之吻来吻我：因为你的乳房比酒更有魅力。”他们甚至从《出埃及记》第16章第33节中抽出这样的段落：“你拿一个罐子，盛满一俄梅珥 (omer) 玛纳，<sup>381</sup>放到耶和华面前，留给你的后代。”

这些联想是如此的煞费苦心，其用意在于反对容器象征并非起源于《圣经》。赞成容器象征有其《圣经》之外的起源是有根据的，中世纪对玛利亚的赞美诗大胆地借用了各地的比喻，以致一切珍贵的事物都变得与圣母相关联。容器象征是非常古老的这一事实——它源于3世纪或4世纪——与它的世俗起源并不冲突，因为甚至连神父都具有对《圣经》以外的异教意象的嗜好；例如德尔图良<sup>382</sup>、圣奥古斯丁<sup>383</sup>和其他人，他们都将圣母与未受玷污的、未开垦过的土地相比较，而从没有从侧面去看过那位神秘的柯丽 (Kore)。<sup>384</sup>这种基于异教模式的比较，正如库蒙 (Cumont) 所显示的那种以利亚 (Elijah) 升天的情形——它们见于中世纪早期的插图原稿本中——一样，都紧紧地依附着一个古代密斯拉 (Mithra)<sup>385</sup>原型。教会的许多仪式都循异教的模式而来，至少在耶稣降生的编构上与战无不胜的 (sol invictus) 太阳的诞生有一致之处。圣希



罗姆 (St.Jerome) <sup>386</sup>则把圣母与作为光明之母的太阳相比较。

这些非《圣经》的寓言只可能源于当时仍在流行的异教观念。因此，当考察容器象征时，不要忘记当时十分著名和广为流传的诺斯替教容器象征才是公正的做法。从那个时代大量保存下来的镌刻的珍宝，它们都带有大水罐的象征，上面饰有明显的各式龙飞凤舞的镶边，这立即使人联想到具有脐带的子宫。这种容器被称作“罪恶之瓶”<sup>387</sup>，与对玛利亚的赞美诗形成了鲜明的对照，在那里玛利亚被赞美为“贞洁的容器” (vessel of virtue)。金 (King) <sup>388</sup>驳斥了这一武断的解释，他同意科勒 (Kohler) 的看法。科勒认为，那些珍宝上的浮雕形象 (主要是埃及的) 指的是水车上的罐子，它是用来从尼罗河抽水灌溉农田的；这也能解释那些用来把罐子系在水车上的特殊带子。正如金所注意到的那样，罐子的施肥灌溉功用被描述为“用俄塞里斯 (Osiris) 的种子 (精子) 使爱色斯 (Isis) 受孕”<sup>389</sup>。人们经常可以在这类容器上发现筛篮的图样，这大概是指“依阿克阔斯 (Iakchos) 的神秘筛篮”或 λικνον，喻指小麦颗粒的出生地，象征生殖。<sup>390</sup>希腊过去有一种结婚仪式，在仪式里，一个筛篮盛满了水果，放在新娘头上，希望她今后硕果累累，儿女满堂。

这种对容器的解释为古埃及人的观念所证实，即万事万物都发源于原初的水 (Nu或Nut)，它也与尼罗河或者海洋同义。Nu这个字是由三个罐子组成的，即三个水的符号和天空的符号。一首对卜塔-特伦 (Ptah-Tenen) 的赞美诗写道：“谷物的创造者，谷物以他的古老的姓名‘奴’ (Nu) 从他那里产生出来，他使天空的水变得肥沃，使山上的水得以滋生，将生命给予男人和女人。”<sup>391</sup>沃利斯·巴奇爵士 (Wallis Budge) 把我的注意力引向了这样一个事实，即子宫象征以雨水和生殖魔力的形式仍存在于今天的南部埃及的偏僻地区。在那里偶然还有这样的事情发生，当地人在丛林中杀死一个妇女，取出她的子宫，以备各种魔法仪式之用。<sup>392</sup>只要人们考虑到基督教神父们如何受到诺斯替教观念的巨大影响——尽管他们抗拒这些异端，那么就不难理解，在容器象征中具有一种被证明了适合于基督教的异教遗迹，最可能的是，圣母崇拜本身就是一种异教遗存，它保证了基督教会与梅特尔 (Magna

Mater) <sup>393</sup>、爱色斯 (Isis) 和其他母神的继承。智慧容器 (vas Sapientiae) 的意象同样使人想起诺斯替教的原型——索菲娅这个诺斯替教的具有重大意义的象征。

因此，正统的基督教吸收了某些诺斯替教的因素，它们表现于女性崇拜中，在强烈的玛利亚崇拜中找到了他们的立足之地。从大量同样有趣的材料里，我选择了《洛雷托的启应祷文》作为这种同化过程的例证。这些因素的同化于基督教象征将人的心理文化消灭于萌芽状态；因为人的灵魂被过早地投射于已选定的女主意象中，从而丧失了其经由同化而表达个体形式的可能。因此，灵魂的个体分化的任何可能性都丧失了，它只能被压抑于集体性崇拜中。这种丧失总是导向不幸的结果，处于这种状况下，它们很快就会被感觉到。既然与女性的心理联系表现在集体性的圣母崇拜中，女性意象就丧失了人类存在因此而具有的自然权利的价值。只有通过个体的选择，该价值才能找到他的自然的表现形式，而当个体的表现形式为集体的表现形式所取代时，它就沉入到无意识中去了。在无意识里，女性意象获得了一种能激活古代要素和婴儿期要素的能量值。既然所有的无意识内容都被分离的欲力所激活而投射于外在客体，那么，真实的女性意象便相对贬值，为魔性的特征所补偿。女性不再呈现为爱的对象，而是呈现为虐待者或女巫的面目。随之而来的结果是圣母崇拜所导致的猎女巫 (the Witch hunt)，这是中世纪后期的一个难以涂抹的污点。

然而，这并非唯一的后果。有价值的前进的趋势的分裂和压抑将导致对无意识的更普遍的激活。无意识的普遍激活不可能在集体的基督教象征里找到满意的表现方式，因为一种满意的表现形式总是要采取个体的形式。因此，这就为异端和教派分立铺平了道路，而基督教意识与之抗衡的唯一有效的护卫即是宗教狂热。宗教裁判所的疯狂的恐怖是从无意识中汹涌而出的过度补偿的疑虑的产物，最终导致了一场最大的教会分裂，即宗教改革运动。

我对容器象征的描述花了大量篇幅，这可能超出了读者的预期。然而我之所以这样做，当然有一个明确的理由，因为我想说明女性崇拜与圣杯传奇间的心理联系，后者非常具有中世纪早期的基本特征。这一传奇虽然有众多的版本，但它们核心的宗教观念都是圣杯这一容器，众所

周知，圣杯完全是一个非基督教的意象，它的起源要到《圣经》以外的根源<sup>394</sup>中寻找。从我引述的资料来看，我认为它是一种名副其实的诺斯替教信仰，它要么因为神秘的传统在所有异教遭到根除时得以幸存，要么由于无意识对正统基督教统治的抗拒而得以复活。容器象征的幸存或在无意识中的复活，标志着那时代男性心理中的女性原则的强化。它之所以被象征化为不可思议的意象，只可能解释为由女性崇拜所引发的性欲冲动的精神化。但精神化总是意味着相当数量的欲力的持留，否则它将立即消耗在过度的性行为上。经验表明，当欲力被持留时，它的一部分会流向精神性的表现，其余的残存物沉入无意识，激活与之相应的意象，在这种情形下，激活与之相应的容器象征，象征经由对某些欲力形式的抑制而产生，然后又反过来对这些欲力形式实行有效的控制。象征的分解意味着欲力沿着直接的途径流泻，或者至少意味着一种难以抵挡的直接运用欲力的冲动。但有生命力的象征拔除了这种危险。一旦人们认识到了象征的易于分解性，象征就丧失了它的魔力，或者，如果你愿意这样说的话，就失去了它的救赎力量。一个有效的象征，就其本性而言一定是无懈可击的。它一定是现行世界观的最完美的表达，一个无所不包的意义的容器；它也一定是完全远离理解力的，能抗拒任何批评理性企图分解它的尝试；最后，它的审美形式一定对我们的情感具有如此令人折服的吸引力，以致没有一种争论能够上升到与它抗衡的高度。在某个时期，圣杯象征明显地满足了这些要求，就此而言，它充满了活力，像瓦格纳的例证所表明的那样，它直到今天仍然未被穷尽，即使我们的时代和我们的心理学仍在不断努力寻找问题的答案。

现在让我们概括一下这些过于冗长的讨论，看看我们的洞见有何获益。我们始于赫尔墨斯的幻觉，他于幻觉中看到了正在建构的“塔”。那位最初宣称自己代表教会的老妇人现在获得了理解，塔是教会的象征。因而她的意义被转变成了塔，《牧人书》以后的全部文字都与此相关。对赫尔墨斯来说，以后他所关注的主要是塔，不再是老妇人，仅仅留下了罗达。欲力从现实客体中的分离，它于象征中的集聚以及被导向一种象征的功能全都完成了。于是，普遍的和不可分裂的教会观念在赫尔墨斯头脑中变成了不可动摇的现实，表现为天衣无缝的和牢固的塔的象征。

征。欲力从客体中分离而转入了主体，在那里激活了潜伏于无意识中的意象。这些意象是构成为象征的古代的表达形式，它们以其转变为相对贬值的客体的对应物形式呈现出来。这一过程像人类存在一样古老，因为各种象征出现在史前人类的遗迹中，也出现在一直生活到今天的大多数原初人类种族中。所以，十分清楚，象征-形成是一种极其重要的生物性功能。正如只有通过客体的相对贬值才能使象征充满活力一样，很明显，象征所要达至的目的就是剥夺客体的价值。倘若客体拥有绝对的价值，它对主体就成了绝对的主宰性因素，就会绝对地取消人的行动自由，因为即便是一种相对的自由也不可能与客体的绝对主宰相应并存。对客体的绝对关系与意识过程的完全客观化相对应；它相当于主体与客体的同一，同一使所有的认识都变得不再可能。直至今今天，这种状况仍然以极微弱的形式存在于原初人中。在分析实践中我们所经常遇到的所谓投射（projections）也只是这种主体与客体的原初同一的残余物。

认识的排除和意识经验所导致的这种状况意味着适应能力的极大损害，这在人身上表现得尤其严重，由于人的本能防御能力的丧失，由于其年幼的后代的孤弱无力，人便已经处在十分不利的条件下了。然而，在感情状态方面，它也产生一种危险的低下状态，因为情感与客体的同一意味着种种不利：首先，任何客体都可以在任何程度上影响主体；其次，任何生发于主体部分的情绪都可以立即缠绕和扰乱客体。一件关于丛林垦荒者生活的事实可能有助于说明我的意思：该垦荒者有一个小儿子，他以带有原初人特征的溺爱宠爱这个小家伙。很明显，从心理学角度来看，这种爱完全属于自体性爱（autoerotic），即是说，主体借客体而自爱。客体充当了一面性爱的镜子。一天，垦荒者回到家里大发雷霆；原来他钓了一整天鱼竟一条也没有钓上。像往常一样，他的小家伙跑去迎接他。但这位父亲却抓住他当场扭断了他的脖子。当然，随后他用同样不假思索的感情的放纵哀悼他死去的男孩，而正是这种放纵致使他扼杀了自己的亲骨肉。

这个故事是客体与瞬间感情完全同一的极好范例。很清楚，这样一种心理状态对任何部落的防御组织都极为不利，对种类的繁殖也极为不利，因而必须被压抑和被转



移。这正是象征所要实现的目的，它就是为此目的而产生的。它把欲力从客体那里引走，使客体相对贬值，从而把剩余的欲力赋予主体。这些剩余的欲力给无意识施加影响，以致使主体发现自己处于内在与外在决定因素之间的位置，由此而产生出选择的可能性和相对的主体自由。

象征总是起源于古代的遗迹或源于种族的印痕（印记），关于它的年代和源起人们无法作出明确的规定，但却有许多推测。试图从个体根源例如从压抑的性欲中寻找象征的起源那是相当错误的。这样的压抑最多只能提供激活古代印迹所需要的欲力的数量。然而，这种印迹与功能的遗传模式相一致，功能遗传模式的存在并不归属于性欲压抑的历史，而应归属于普遍的本能的分化。本能的分化过去是现在依然是一种生物的需要；它并非人类的特性，因为在工蜂的性欲萎缩的情况下，它也同样显示出来了。

前面我曾用容器象征来阐述象征的源于古代观念。正如我们发现原初人关于子宫的观念乃是这种象征的根源一样，我们也可推测塔的象征具有同样的起源。塔很可能属于男性生殖器象征的范畴，它们在象征的历史上极为常见。当赫尔墨斯看到那诱人的卧榻而不得不压抑他的情欲幻想的时候，塔的意象——或许象征勃起——也正在这个时刻出现了，这是不足为奇的。我们看到，另一种关于教会和圣母玛利亚的象征特性无疑具有性的根源，这已经从它们的发源地《歌中之歌》中得到了证实，教会神父们已经对它们做了十分明确的解释。《洛雷托的启应祷文》中的塔象征具有同样的起源，所以它们可能具有类似的潜在意义。被赋予“象牙”性质的塔无疑也根源于性，因为它暗指皮肤的色泽和肌理（《歌中之歌》第5节，第14行：“他的肚皮像乳白色的象牙”）。但是，塔本身也见于毋庸置疑的性欲关联中。《歌中之歌》第8节，第10行写道：“我是一堵墙，我的双乳就像塔。”这显然是指那丰满而又坚实富于弹性的凸起的乳房。同一段又说：“他的两腿就像两根大理石柱子。”（第5节，第15行）“你的颈项犹如象牙之塔。”（第7节，第4行）“你的鼻子就像黎巴嫩的塔。”（第7节，第4行）这些皆相当明显地暗指某种细长的和凸出的东西。这些特性都是源自触觉，从身体器官转移到客体的触觉。正像一种忧郁的心境似乎是灰色的，一



种欢乐的心境似乎是明亮的和多姿多彩的一样，同样地，触觉也受到主观性欲感觉（在这种情况下是勃起的感觉）的影响，其感受性特征也被移转到了客体。《歌中之歌》的性爱心理是用主体中所激起的意象来达到增强客体的价值的目的。为了把欲力导向形象性的客体，教会的心理学也使用了同样的意象，而赫尔墨斯的心理学则是以提升无意识地唤起的意象本身为目的，使该意象能体现对那个时代的心灵来说具有至高无上的价值的那些观念，即，使新近获得的基督教态度和世界观得以巩固并形成组织。

## 二、艾克哈特关于上帝观念的相对性

赫尔墨斯所经历的转化过程，在较小程度上体现了中世纪早期心理学中更大规模上所发生的事情：对女性的重新揭示与对圣杯这个女性象征的发展。赫尔墨斯以一种新的眼光来看待罗达，因而经他之手使欲力自由地转化，用于完成他的社会使命。

我认为，我们的心理特征是，在新时代的开端我们发现了两个注定要对年轻一代的内心与精神产生巨大影响的两位人物：一个是爱的倡导者瓦格纳，他用音乐表现了情感的全部领域，从特里斯坦（Tristan）下降至乱伦的激情，然后又从特里斯坦上升到帕西法尔的优美精神；另一个是权力和个体化的强力意志的宣扬者尼采。在瓦格纳最后也是最崇高的创作里，他像歌德回到但丁一样地回到了圣杯的传说，而尼采则紧紧抓住主人等级和主人道德的观念<sup>395</sup>，抓住那种体现在中世纪的许多被宠爱的英雄和骑士身上的观念。瓦格纳打破了禁锢爱的束缚，尼采则粉碎了钳制个性的“价值法典”。他们都为同一个目标努力奋斗，但同时却产生了无法调和的对立：因为在有爱的地方，权力就不能占据优势；而权力占据优势的地方，爱就无立足之地。

这两位德国最伟大的心灵在他们最重要的著作中都把目光集聚于中世纪早期的心理，在我看来，这一事实足以证明那个时代所遗留下来的问题仍然没有解决。因此，对此问题做出较为细致的考察是恰当的。我有一个强烈的印象：那种导致骑士团（例如圣堂骑士Templars）<sup>396</sup>产生、那些似乎在圣杯传说中找到了其表达方式的神秘事物，很可能包含新的生命取向的胚芽。换句话说，即包含一种新

的象征。圣杯象征的非基督教或者说诺斯替教的特征使我们回到了那些早期基督教的异端，回到了那些潜藏着整个世界的大胆而卓越的思想财富的起始点。我们在诺斯替教中看到了处于全盛时期的无意识心理，其丰盛近乎反常；它包含了最猛烈地反抗“信仰统治”的真实之物，那种普罗米修斯式的创造精神，它们只属于个体灵魂而不属于集体原则。虽然处以粗糙的形式，但我们仍在诺斯替教里发现了以后几个世纪都缺失的东西：处于个人天启能力和个人知识能力中的信仰。这种信仰植根于人与神的亲缘关系的自信情感，它并不从属于任何人类法则，它们具有如此的主宰力，甚至通过纯粹的灵知的力量而能征服诸神。在诺斯替教中可以找到通向德国神秘主义直觉的道路的开端——从心理学上来看这极为重要，在我们正准备论述的这个时代德国神秘主义充分显示了它的魅力。

现在，我们面前的问题使我们把注意力集中在这时代一位伟大的思想家艾克哈特（Eckhart）<sup>397</sup>的身上。正如一种新的取向的迹象出现在骑士团那里一样，同样地，在艾克哈特这里我们也遇到一些新的观念，它们具有同一种心理取向，那种怂恿但丁追随贝德丽采（Beatrice）进入到无意识冥界的，那种激发歌手们唱起圣杯之歌的，就属于这种心理取向。

不幸的是，我们对艾克哈特的个人生活经历一无所知，否则我们就能揭示他是如何引导他对灵魂的认识的。但是，在他关于忏悔的演讲中他谈及了那种冥思的氛围：“直到今天人们也很难发现不首先有点误入歧途就能成就伟大事业的人。”<sup>398</sup>这或许可以推断，他是从个人的经历来写作的。与基督徒的罪恶感相反，艾克哈特令人惊异的感染力来自对上帝的内在亲和感。我们感觉到自己回到并进入了《奥义书》的开阔氛围。艾克哈特必定体验到了一种相当特异的灵魂价值的增强，或者说他自己内在存在的提升，使他能够提升到纯粹心理的和相对的上帝的观念以及上帝与人的关系的观念。在我看来，上帝与人及灵魂关系的相对性这一发现和深刻揭示，是通向对宗教现象的心理学理解之途的最重要的标志，同时有助于使宗教功能从理性批判的令人窒息的钳制中解放出来，尽管这种批判也必定具有不可否认的职责。

现在我们接近了这章的主要论题，即象征的相对性。正如我所理解的，“上帝的相对性”意味着一个观察点，即不再把上帝看作“绝对的”或与人完全“隔绝”的，存在于和超越于所有人类状况之外，而是认为他处在某种依存于人的感觉中；这也就意指人与上帝之间的一种相互依存的根本性关系，由此，人能够被理解为一种上帝的功能，上帝被理解为一种人的心理功能。从分析心理学的经验观点来看，上帝-意象乃是对某种特殊心理状态或心理功能的象征表达，它具有绝对高于主体意志的特征，因而它能产生或促进意识努力所永远无法做到的行为和成就。这种不可阻挡的行为冲动（就上帝的功能显现于行动而言）、这种超越意识理解力的灵感，都根源于无意识中的能量集聚。欲力的集聚激活了集体无意识中潜在的处于休眠状态的各种意象，其中包括上帝-意象，即遗迹与印痕，自人类开辟以来它们便成了对至高无上的强大影响力的集体性表现方式，由于无意识的欲力的集聚使它们对意识的心灵施加影响。

因此，就我们的心理学而言，作为一门科学它必须限制在由认识所设置的经验数据的范围内，这样看来，上帝甚至并不是相对的，而是一种无意识的功能，即用来激活上帝-意象所分离出来的一定量的欲力的表现方式。从形而上学的观点来看，上帝当然是绝对的，存在于其自身。这意味着上帝完全与无意识无关，而在心理学看来，它意味着完全不知道有上帝的行为产生于人的内在存在这样的事实。与之相反，上帝相对性的观点则意指，无意识过程相当大的一部分被列入了——至少是间接地被列入了——心理内容。当然，这样一种洞察力，只有当超乎寻常的注意力被集中在心理上，导致无意识内容从被投射的客体撤回，并且被赋予意识的性质，以致它们表现为从属于主体且受到主体的制约时，才可能出现。

这是发生在神秘主义者那里的情形，尽管这并不是上帝的相对性观念的首次出现。它无论在原则上还是在事物的真正本质上都早已出现在原初人那里。几乎任何地方处于较低级次的人群中，上帝（神）观念都具有纯粹的动力性特征；上帝（神）是一种神圣的力量，一种与健康、灵魂、魔力、财富、酋长相关的力量，它可以借某种程序而获得，用以制造对人的生活和健康来说所需要的东西，也

可用以产生魔法的和有害的效果。原初人感觉到这种力量既在他之内，也在他之外；既是他自己的生命力量，也是他的护身符中的“魔力”，或是他的酋长所散发出来的超自然之力。在此，我们拥有了第一个可以证明的穿透一切的精神力量的概念。从心理学角度来看，物神（fetish）的威力或巫师的威望都是对那些客体的无意识的主观评价。它们的力量存在于欲力中，出现在主体的无意识中，同时也可从客体那里感受到，因为无论何时无意识内容被激活，它们都以投射的方式出现。

因此，中世纪神秘主义的上帝的相对性是对原初人状态的回归。相反，个体与超个体的阿特门（atman）这个相关的东方概念与其说是向原初人的回归，倒不如说是以典型的东方人的方式，超越原初人而继续向前的发展，它仍然设法保留了原初人原则的效应。向原初人回归这一点也不奇怪，如果考虑到这样的事实的话，即宗教的每一种重要形式，都将把一个或多个原初的意向集合组织在其宗教仪式中或其伦理观念中，由此确保那些神秘的本能力量在宗教程式中有助于增进人性的完美。这种向原初人的回复或像在印第安人中那样并不中断与原初人的联系，能使人保持与大地母亲的接触，永葆所有力量的原始本源。然而，从已经分化的观点的高度来看，诸如理性观或道德观，这些本能力量是“不纯的”。但生命本身的源头既清澈又浑浊。因此，凡是太“纯洁”的东西也就缺少生命力。一种执著的对清澈的追求和分化的努力都意味着生命强度的均衡的丧失，这恰恰因为浑浊的因素的被排除。生命的每一次更新既需要浑浊也需要清澈。伟大的相对论者艾克哈特早就明确地感受到了这一点，他说：

因此，上帝情愿忍受种种罪孽的伤害，常常故意对它们视而不见，他通常将它们（罪孽）赐予那些命定要从事伟大事业的人们。看啊！有谁比传道士更亲近和更接近我们的上帝？他们没有哪一个不犯下不可饶恕的大罪，他们全是不可饶恕的罪人。在《旧约全书》和《新约全书》中，他对那些犯此罪孽而后来成为他最亲近的人表明了这一点；直到今天人们也很难发现不首先有点误入歧途就能成就伟大事业的人。<sup>399</sup>

由于他心理的敏锐和他的宗教情感、宗教思想的深刻，艾克哈特是13世纪末教会批判运动最杰出的倡导者。



我将引用几段他论述上帝的相对性观念的言论：

人是真正的上帝，上帝是真正的人。<sup>400</sup>

倘若人没有获得上帝这样一种内在的拥有物，就必须以一切手段从外在方面去获得他，然而无论他在这种事物或那种事物中，即使采用各种行为方式，找遍所有的人群或地点，他都永远找不到上帝；毫无疑问，这种人不可能拥有上帝，他极容易被某种事物所困扰。困扰他的并不仅仅是邪恶的团体，而且还有善意的团体，不仅仅是街道，而且还有教堂，不仅仅是恶意的话语和行为，而且还有友善的话语和行为。因为障碍就在他自己的内心，在他那里上帝仍然没有变成世界。如果上帝在他那里的话，那么，他将在所有地方都感到安逸，对所有人都感到放心，他就永远拥有了上帝。<sup>401</sup>

这段话具有特殊的心理学价值，因为它指出了我们上面所概述的上帝观念的某些原初特征。“从外在方面去获得上帝”与可以从外在方面获得tondi<sup>402</sup>的原初观点相对应。当然，对艾克哈特来说，这可能仅仅是一种演说的修辞手法而已，但是，其原初的意义已经展示出来了。总之，很明显，艾克哈特把上帝理解为一种心理价值。下面这句话可以证明这一点，“他极容易被某种事物所困扰”。因为上帝若是外在的，他就必然会被投射进客体，使客体获得了一种过度的价值。但每当这种情形发生时，客体便把强大的影响力加之于主体，使他处于奴隶般的从属地位。艾克哈特很明显地论及了这种从属于客体的情况，它使这个世界以上帝的面目出现，即上帝作为一种绝对的决定因素。因此艾克哈特说，对这样的人来说，“上帝仍然没有变成世界”，因为在他看来世界已经取代了上帝。这个人没有能够成功地将剩余的价值从客体中分离出来并使之内倾，从而把它转变成内在的所有物。倘若将它据为己有，他就拥有了上帝（这一同样的价值），不断地将其当作客体，以致使上帝成为了世界。在同一段中艾克哈特说：

谁有正确的情感，那么在任何地方和在任何团体中他都是正确的，反之，则他无论在什么地方或与什么人在一起都找不到任何正确的东西。因为一个有正确的情感的人，上帝总是与他同在。<sup>403</sup>



一个自身拥有这种价值的人在任何地方都会感到自如；他不依赖客体——因为他从不需要也从不希望从客体中获得他自己所缺少的东西。

对艾克哈特来说，从所有这些思考来看有一点是十分明显的，上帝是一种心理状态，或者更准确地说是一种心理动力状态（psycho-dynamic state）。

……经由这一上帝的天国，我们理解了灵魂，因为灵魂与上帝的本质是相似的。因而这里所有谈及上帝天国的东西，只要上帝本身是天国，就可以说谈及了灵魂的相似的本质。圣约翰（St.John）说：“世间一切都为上帝所造。”这必须被理解为灵魂，因为灵魂就是一切。灵魂之所以是一切，是因为灵魂就是上帝的意象，同样也是上帝的天国……一位长老说，上帝在灵魂中扎根如此之深，以致他整个的神圣本质都依赖于她。上帝寓于灵魂之中比灵魂寓于上帝之中处于更高的层次；当灵魂寓于上帝中时，灵魂并不能得到极乐，只有当上帝寓于灵魂中时，灵魂才能获得极乐。一切皆有赖于此，上帝本身便是灵魂中的极乐。[404](#)

从历史上来考察，灵魂这个有着多重面向和多种解释的概念，可以归结为一种心理内容，它在意识范围内必拥有一定程度的自主性。如果不是这样的话，人们绝不能把一种具有独立存在的特性的观念赋予灵魂，仿佛它是某种客观的可被感受到的东西。灵魂必定是某种内容，在它之中，其自发性是内在的，因而也部分的是无意识的，正如所有自发性情结（autonomous complex）一样。我们知道，原初人通常拥有多个灵魂——多个具有较高度度的自主性的自发性情结，这样，他们就显得拥有多重的存在（如在某些精神失调时）。在较高的发展层次上，灵魂的数量急剧减少，直到最高的文化发展层面，灵魂完全解消而成为主体心理活动的一般意识，它便仅仅作为心理过程整体的一个用语而存在。这种灵魂同化于意识的状况，既是西方文化也是东方文化的特征。在佛教里所有东西都被消解于意识中；甚至净化（samskaras）[405](#)这种无意识的建构性力量也必须通过宗教的自我发展而得到转化。

与这一灵魂观念的历史演变相反，分析心理学提出了灵魂并不与心理功能的整体相一致的观点。我们一方面把

灵魂界定为与无意识的关系，另一方面则界定为无意识内容的人格化身。从文明的观点来看，令人悲哀的是，无意识内容的人格化身依然存在，正如具有已分化的意识的人会仍然为存在着作为无意识的内容而深感悲叹一样。然而，既然分析心理学所关心的是人实际上是什么，而不是人希望他是什么，那么我们就不得不承认那些驱使原初人所谈及的“灵魂”的相同现象仍在不断发生，正如在文明的民族中仍有无数的人相信鬼神一样。同样地，我们可以极度相信我们“自我统一”的理论，据此理论，根本不可能存在诸如自主情结这类东西，但是，人的本性却一点也不会被我们的抽象理论所迷惑。

如果“灵魂”是无意识内容的人格化身，那么根据我们先前的定义，上帝就也是一种无意识内容，就上帝被思考为人而言，他是一人格化身，而就上帝被思考为动力的而言，他便是意象或某些东西的表现形式。考虑到上帝作为无意识内容的人格化身，上帝与灵魂是基本同一的。因此，艾克哈特的观点纯粹是心理学的观点。如他所说，只要灵魂寓于上帝之中，它就得不到极乐。如果人们把“极乐”理解为一种强烈的生命状态，那么，根据艾克哈特的观点，只要当作动力原则的“上帝”——即欲力——被投射到客体中时，这种状态就不可能出现。因为，只要上帝——最高的价值——没有处在灵魂中，它就处在外在的什么地方。上帝必须从客体中退回而进入灵魂，这才是“更高的状态”，处此状态，上帝本身即是“极乐”。从心理学的角度来看，这意味着，当欲力投注于上帝，或者说被用来投射的剩余价值当作一种“投射”<sup>406</sup>来认识时，客体便失去了它绝对的重要性，因而剩余价值自然在个体中增长，导致强烈的生命感的提升，一种新的势能的产生。上帝即处于最高强度的生命，于是寓身于灵魂之中，也即进入了无意识中。但是，这并不意味着在此意义上上帝完全变成了无意识，所有关于上帝的观念完全从意识中消失了。这只是好比说最高价值转移到了别的地方，以致现在能从内部而并非从外部找到它。客体不再是自主性要素，而上帝却变成了一种自主的心理情结。然而，一个自主性情结总是只有部分的意识性，因为它仅仅在有限的程度上与自我相关联，自我能整个地包容自主性情结这种状况从不会发生，倘若如此，它就不再是自主的了。从这一刻起，决定性因素不再是给予了过高价值的客体，而是无意识。决定

性影响现在被感觉为就发生在自身中，这种感觉产生了存在的统一，意识与无意识相关联，无意识当然在其中占据支配地位。

现在我们必须自我询问，当这种“极乐”的情感出现之时，那就是爱的陶醉吗？<sup>407</sup>在这种类似大梵的极乐（ananda）状态中，由于优势价值存在于无意识中，意识势能逐渐下降，无意识成为了决定性因素，而自我则几乎完全消失了。这种状态不得不使我们一方面联想到儿童的情形，另一方面则联想到原初人的情形，他们都在极大程度上受着无意识的影响。我们可能会满足于说，那种早期天堂般状态的回归即是这种极乐的本因。但是，我们仍然必须弄清楚，为什么这种原初状态是如此特异的极乐。与极乐感相伴随行的是种种欢乐时光，那种拥有流动的生命特征的时刻，那种被阻塞的东西由于抑制的去除而能自由流泄的时刻，那种无需要我们以有意识的努力去做这事或做那事以寻求出路获得某种结果的时刻。我们都知道这种情境或心情，那时“事情会自行运转”，那时我们无需捏造各种乏味的前提条件来获致喜乐。童年时代是这种快乐难以忘怀的象征，由于不受外在事物的干扰，快乐如暖流从内心流出。“孩童似的”因而是一种独特的内在状况的象征，极乐依赖于它。像孩童一样的意味着拥有一座欲力集聚的宝库，欲力不断从中流泻出来。儿童的欲力流向各种事物；用这种方法他获得了世界，然而，由于对各种事物的逐渐评价过高以致达到在世界中丧失了他自己的程度（沿用宗教的语言）。一旦出现对各种事物的依赖，就必然需要作出牺牲，即撤回欲力，切断外在的联系。宗教的直觉教义力图借此方式将能量重新聚集起来；确实，宗教便演示了欲力在象征中重新集结的过程。实际上，对客体的过高评价与主体的过低价值形成鲜明的对照，这样所导致的退行的流动很自然地会把欲力带回到主体，如果没有意识力的阻碍的话。我们在原初人所在的每一个地方都发现了和人的天性协调的宗教活动，因为原初人能毫无困难地在各个方面都依循他的本能。他的宗教活动使他能够创造他所需要的魔力，或者使他能够招回在夜间丢失的灵魂。

伟大的宗教的目标表现在“勿属于这个世界”的训喻中，它暗示了进入无意识的欲力的内在运动。其撤回和内

倾造成了无意识中欲力的汇聚，可象征地表达为“珍宝”，正如寓言里所说的“昂贵的珍珠”和“原野中的珍宝”一样。艾克哈特对“原野中的珍宝”作了如下解释：

基督说：“天国就像藏在原野中的珍宝。”原野便是灵魂，在那里埋藏着神圣的天国的珍宝。所以，上帝就在灵魂中，所有受造物在灵魂中都得到了极乐。<sup>408</sup>

这种解释与我们的心理学论点相一致：灵魂是无意识的人格化身，那里存放着珍宝，即沉浸于内倾中的欲力，并且被比喻为上帝的天国。这意味着与上帝的永恒的结合，生活在上帝的天国中，或者说生活在这种状态下，欲力的优势在无意识方面，且决定着意识的生活。无意识中聚集起来的欲力原本投注在客体上，从而使外在世界显得似乎是“全能”的。那时上帝是“外在的”，而现在他却运作于内部了，就像那潜在的珍宝被设想为上帝的天国一样。于是，艾克哈特获得了这样的结论，如果灵魂本身就是上帝的天国，那么它就被设想为一种与上帝相联系的功能，上帝将有能力运作于灵魂中，为灵魂所感受到。艾克哈特甚至称灵魂为上帝的意象（the image of God）。

人类文化学资料和历史资料清楚地显示，灵魂是一种部分属于主体、部分属于精神世界或无意识的内容。因此，灵魂既有世俗的性质，又有幽灵的性质。它既具有原初的魔力也具有原初的神圣力量，因而在文化的较高层次上，上帝与人完全分离开来，被提升到纯粹理想的高度。但是，灵魂绝不会放弃它的中介位置。因此它应被看作主体与难以接近的深层无意识之间的联系功能。这种运作于无意识深层的决定性力量（上帝）为灵魂所反射，于是，就创造出各种象征和各种意象，而它自身也只是一种意象。通过这些意象，灵魂把各种无意识力量输送给意识；它既是一个接收者，又是一个输送者，一个知觉无意识内容的器官。它所知觉到的是象征。而象征乃是被形塑的能量（shaped energy），是起决定作用的观念，其感染力像精神价值一样巨大。正如艾克哈特所说，当灵魂寓身于上帝中时，并非一种“极乐”状态，因为这个知觉器官被神的原动力所淹没，它绝不是一种幸福状态。但当上帝寓身于灵魂中时，也就是当灵魂变成无意识的容器，使它自身成为无意识的意象或象征时，这才是真正的幸福状态。幸福



状态乃是一种创造性状态，正如我们从下述绝妙文字中所看到的：

倘若人们问我，我们为什么要祷告，为什么要斋戒，我们为什么要完成各种各样好的工作，我们为什么要施洗礼，为什么上帝要变成人，那么我将回答，因为上帝可能出生在灵魂里，而灵魂也可能生于上帝中。因此就写下了《圣经》。因此上帝创造了整个世界，上帝可能出生在灵魂里，而灵魂也可能生于上帝之中。所有谷物的最内在的本质是麦子，所有金属的最内在的本质是金子，而所有生物中最内在的本质是人！<sup>409</sup>

这里艾克哈特坦率地断言，上帝依赖于灵魂，同时，灵魂是上帝的发源地。根据我们先前的见解这后一句话并不难理解。灵魂作为知觉的器官能理解无意识的内容，而作为一种创造性功能，它使象征形式中的原动力得以发生。<sup>410</sup>灵魂所产生的意象从意识的理性观点来看是毫无价值的。由于这些意象不能直接运用于客观世界，在这个意义上，它们确实是毫无价值的。第一个具有运用这些意象的可能性的是艺术，如果个人具有这方面的天分的话；<sup>411</sup>第二个具有可能性的是哲学的沉思（speculation）；<sup>412</sup>第三个则是准-宗教，导致异端和教派的创立；最后，运用这些意象的原动力的第四种方式是于各种放浪形骸中耗费其能量。像我们在本书开头（第25段）所看到的，后两种类型以特别显著的形式出现在诺斯替教的禁欲派（苦行的）和纵欲派（不守节度的anarchic）中。

从适应现实的观点来看，使这些意象获得意识的认识无论如何具有某种间接的价值，因为在人与周围世界的联系中由此而清除了幻想的混杂。但这些意象的主要价值在于它们增进主体的幸福和健康，而不论外在环境如何。能适应当然是一种理想，但却并非总是可能的。在许多情形下适应只是坚韧的忍受。通过对幻想-意象的精心编构（elaboration），这种被动的适应就成为可能的了。我之所以使用“精心编构”一词，主要是因为这些幻想只是一些原初材料，其价值还颇成问题。它们必须经过处理，放置于一种最为精心编构的形式中，以便产生最高的价值。这种处理是一个技术问题，不太适宜在这里讨论。为了清楚起见，我只需谈及两种处理方式：1.还原的方法；2.综合的方法。前者把一切都追溯到原初的本能；后者则将材料



演示为造成人格分化的过程。还原的和综合的方法是相互补充的，因为还原到本能便是回归到了现实，事实上是回归到了对现实的过高评价，因此必然导致牺牲。综合的方法在于对象征的幻想的精致化，通过牺牲而造成欲力的内倾。这就产生出一种对待世界的新的态度，它提供了一种完全不同的新的势能。我把这种向新的态度的转化称为超越功能。<sup>413</sup>在这种新生的态度里，先前沉溺于无意识中的欲力现在以主动完成的形式浮现出来了。它相当于生命的再生，艾克哈特将其象征地表现为上帝的诞生。相反，当欲力从外部客体退回而沉入无意识时，“灵魂就在上帝中再生了”。正如艾克哈特所正确地观察到的，这种状态并非极乐状态，<sup>414</sup>因为它是一种否定的行为，一种对生命的背离，一种向“隐蔽上帝”（*deus absconditus*）的下降，该上帝与那个为白昼所照耀的上帝具有截然不同的本质。

艾克哈特把上帝的诞生说成是一个连续的过程。实际上我们这里正在论述的这个过程是个心理过程，它几乎不曾间歇地无意识地重复着自身，虽然只有当它转向极限时，我们才会意识到它。歌德关于心脏收缩和心脏扩张的观念似乎直觉地抓住了这一点。或许可以十分恰当地说，这是一个生命律动或生命力波动的问题，它通常无意识地进行着。这也可以解释为什么那些现存的用于此过程的术语，基本上不是宗教方面的就是神话方面的，因为这些表达方式主要与无意识的心理事实相关联，而并不——如对神话的科学解释所常常断言的那样——与月亮的盈亏或其他的气象现象相关。因为这首要的是无意识过程的问题，所以作为科学家，若要从隐喻（*metaphor*）的语言中解脱出来，至少是能够达到其他科学使用隐喻语言的那种程度，他将面临极大的困难。宗教语言力图在自古以来就被神圣化的、具有深厚意义的、美的各种象征里，表达对天性的神秘力量的崇敬，这种崇敬不会因为心理学对这一领域的扩展而有所损害，然而迄今为止，科学却尚未找到通往这个领域的通道。这里，我们只是把各种象征向后（即回归）移动了一点，从而能给它们黑暗的领地带来一线亮光，但却没有屈从于这样的错误观念，认为对于我们面前的为所有时代所困惑的这一同样的谜来说，我们真的创造了比那种纯粹新的象征更为丰富的东西。我们的科学也是一种隐喻的语言，但实际上它比那些古老的神话假设运作

得更好，因为它以具体化作为表达的方式，而不是像我们那样借助于概念。

作为受造物，灵魂创造了上帝，因为直到灵魂被造出之前，上帝是不存在的。从那以后不久我就宣布，我是上帝之所以为上帝的原因！上帝被灵魂所赋予：灵魂本身具有他的上帝性。[415](#)

上帝正在生成并且死去了。[416](#)

因为所有造物都对他宣告，上帝正在生成。当我仍居留于上帝性（Godhead）的底层和深渊，居留于上帝性的洪流及源泉中时，没有人问我去哪儿或干什么；所有能够向我询问者都不存在。但是，当我流出时，我听到所有造物都在宣称上帝……他们为什么闭口不提上帝性呢？在上帝性中一切都合而为一，对此无人可置一词。只有上帝有所作为；而上帝性无所作为，没有任何东西需要它做，也从不需要它找任何事情去做。上帝和上帝性因有所作为和无所作为而截然不同。当我再次回归于上帝时，我自身更无需去做任何事情，所以我这次的突破比起我的第一次离去来显得更为卓越。因为是我，使所有造物都脱离了它们自身而进入了我的内心，使它们与我合而为一。当我回到上帝性的底层和深渊，回到它的洪流和泉源时，没人问我从哪里来，问我向哪里去。没有人会在意我。因为上帝死去了。[417](#)

从这几段引文我们看到，艾克哈特区别了上帝（God）和上帝性（Godhead）；上帝性是全体（All），它既不知晓自身也不拥有形体，而上帝则是一种灵魂的功能，正如灵魂是上帝性的一种功能一样。显然，上帝性是一种无所不在的创造力量，或用心理学的术语来说，它是创生性的本能，这种本能既不知晓又无自身的形体，完全可以同叔本华的普遍意志（universal Will）相比较。但上帝则表现为上帝性与灵魂所产生的结果。像所有造物一样，灵魂对他“宣称”：上帝存在于灵魂与无意识的区分中，因知觉到无意识的原动力而存在；一旦灵魂沉浸于无意识原动力的“洪水和源泉”中，上帝就不再存在（他死去了）。因此，艾克哈特说：

当我从上帝那里流出时，万物皆宣称说：“上帝存在！”但是这不能使我得到极乐，因为由此我把自己仅仅

认作一个受造物。但是在我突破（break through）的过程中，我处于虚空的位置，掏空了上帝的意志，使他的造化空无其事，甚至上帝本身也是空无——于是我超出了所有造物，于是我既不是上帝也不是受造之物：我就是我之所是，无论现在还是将来，我将永远持存！然后我获得一股推力，带我高翔于天使之上。凭借这股推力，我变得如此富裕，以致上帝对我来说已算不了什么，甚至他作为上帝的所有一切，他鬼斧神工的所有造化都算不了什么；因为在此突破中我已获得了我和上帝共有的一切。我就是我之所是，我无需增多也无需减少，因为我是一个无需变动的变动者，我能变动一切。上帝在人类这里不再有任何立足之地，因为通过人的空无，人重新赢回他永恒之所是，且将永远保留下来。<sup>418</sup>

“流出”意味着，出现在灵魂诞生的观念形式中的、对无意识内容和无意识原动力的知觉。这是将无意识原动力有意识地区分开来的行为，也就是把作为主体的自我与作为客体的上帝（=原动力）分离开来的行为。这样，上帝“变了”。但是，当这种“突破”通过把自我与世界分割开来而消解了自我与上帝的分离，使自我再次变得与无意识原动力合一时，作为客体的上帝就消失了，缩减成了与自我毫无区别的主体。换句话说，自我作为较迟分化出来的产物，与原动力的整一（All Oneness，原初人的神秘参与）再度结合起来了。这就是所谓的沉浸于“洪流和泉源”中。这与东方观念极其相似是十分明显的。比我自己更有能力的著作家们已充分地阐述了它们。在直接交流缺失情况下，这种平行的相似性证明，艾克哈特所一直在思考的集体心理的深层，它们无论在东方还是西方都是共通的。这种没有共同的历史背景却能作出同样的解答的普遍基础，它以上帝的能量概念的形式潜在于原初心理之中。

这一向原初本性的回归与向史前心理状况的神秘退行，对于所有宗教而言是共同的，在那里，那些驱动的原动力尚未被抽象观念所僵化，仍然是一种活生生的经验，无论它表现在澳洲原住民<sup>419</sup>的与图腾合一的仪式中，还是表现在基督教神秘主义者的迷狂中。这一退行的过程重建了与上帝合一的原初状态，产生了新的势能。尽管这种状态或许是不可能的，但它却是一种留下深刻印象的经验，

通过复活个体与作为客体的上帝的关系而重新创造了世界。

论及上帝-象征的相对性，倘若疏忽提及那位孤独的诗  
人赛勒修斯（Angelus Silesius）<sup>420</sup>——他的悲剧命运被  
认为既与他的时代也与他自身的内在幻觉无关——那么我  
们就难以胜任我们的任务了。艾克哈特耗费心思往往以枯  
涩的理性语言所努力表达的东西，赛勒修斯则唱响在他感  
伤而亲切的诗句中，诗歌描述了上帝与素朴的天真的关  
系。他的诗句为此歌唱道：

我知道没有我  
上帝一刻也不能活；  
如果我死了，他也  
只能一命呜呼。  
上帝不能没有我  
否则只能创造一条可怜的蠕虫；  
如果我不和他同甘共苦  
毁灭注定是他的命运。  
我像上帝一样伟大，  
上帝像我一样渺小；  
他休想高高在上，  
我也决不委身其下。  
上帝是我心中的一把火  
是我使他发出光亮；  
我们的生命休戚与共，  
分离就是我们末日的来临。  
上帝爱我甚于爱自身  
我的爱与他同等分量，  
无论他给予我什么恩赐  
我都必给他同等报答。

他是上帝我是凡人，  
我们确实彼此区分；  
他的渴望我能满足，  
我有需要他来救助。  
如果我们刻意追求一切，  
这位上帝就同情我们；  
如果我们不完成自己的使命，  
他便仇视我们。  
上帝就是上帝，  
我就是我自己；  
其实你如果认识一个，  
你就认识了他和我。  
上帝和我同在，  
我们时刻形影不离；  
我是他的仁慈和光亮，  
他是我的启明星。  
我是上帝栽培的葡萄树，  
他十二万分地珍爱；  
我所结出的果实，  
就是上帝这个神圣的幽灵。  
我是上帝之子，他的儿子，  
上帝也是我的宝贝；  
我们两个合而为一，  
既是儿子又是温柔的父亲。  
为了照亮我的上帝  
我一定是阳光；  
我的光束一定照射在



他那平静而无边的大海。[421](#)

倘若认为诗句中这些大胆的思想以及艾克哈特的那些观念只不过是一些意识沉思的碎片，那将是极其荒谬的。这些思想总是有意义的历史现象，它们从集体心理的无意识潜流中滋生出来。在意识的阈限之下，还有其他成千上万无以名之的类似思想和情感与它们一起列诸幕后，随时准备开启新时代的大门。从这些大胆的观念中，我们倾听到了集体心理的声音，它们以沉静的自信和自然律般的坚定，带来了精神的转变与更新。无意识潜流从基督教改革运动中浮现出来。基督教改革运动在很大程度上废黜了教会作为拯救的施与者地位，重新重建了个人与上帝的关系。上帝观念客观化的至上权威已经消失，从此以后，上帝观念变得越来越主观化了。这一主观化过程的必然结果是教派的四分五裂，其最极端的后果是个人主义，体现了一种新的与世界分离的形式，其所导致的再度沉没于无意识原动力中乃是其直接的危险。对“金发碧眼兽”（blond beast）的崇拜就产生于这一发展，撇开别的不讲，它把我们的时代和其他的时代区分开来了。但是，一旦这种沉没于本能的情形发生，就势必出现补偿，补偿来自对纯粹原动力的混沌状态的日益增强的抗拒，来自对形式与秩序的渴望。面对潜在的心理洪流，灵魂必须创造出那种能攫获并表达这种原动力状态的象征。这一集体心理的过程被诗人与艺术家所感受或直觉到，他们的主要创作源泉即是对无意识内容的知觉，他们的心智视域是如此开阔，以致足以感受到时代的关键问题，至少是感受到问题的外在方面。

## 第五节 斯比特勒和解象征的本质

斯比特勒的普罗米修斯标志着一个心理的转折点：他描述了先前相和解的对立双方的严重分裂。作为艺术家和灵魂的仆人的普罗米修斯从人类世界中消失了；而完全屈从于无灵魂的道德惯例的社会则交付给了河马巨兽（Behemoth），它象征着陈腐理想所导致的有害的和毁灭性的影响。在此时刻，潘多拉——灵魂——创造了无意识中的拯救的宝石，但它并不能造福于人类，因为人们不理解它。只有通过普罗米修斯的介入，情况才会有所好转，普罗米修斯凭借其洞察力和理解力，首先使少数人觉醒，然后使许多个体感受到。斯比特勒的这部著作植根于作家的私人生活，这几乎是毋庸置疑的。但是，如果它仅只是对纯粹个人经验的诗意编构，那么它将缺乏普遍的有效性和永久的价值。然而因为它不仅仅是个人的，而且也涉及斯比特勒对我们时代的集体问题的亲身经验，因而能获得普遍有效性和永久价值。它的初次问世受到大众冷落是必然的，因为在任何时代，大部分人只求维护和颂扬现状，因而促成了那些有创造力的心灵所极力寻求避免的灾难性后果。还有一个重要问题需要探讨，即珠宝或再生的生命象征的本质，它被诗人预示为将会带来欢乐与解放。我们已经用众多文献证明了宝石的“神圣”本质，这清楚地意味着象征包含了新的能量释放的可能性，即囚禁于无意识中的欲力的释放。象征总是表明：在某种诸如此类的形式里，一种新的生命的显现将成为可能，使生命从囚禁和世界性-困乏中释放出来成为可能。通过象征而从无意识中释放出来的欲力显现为获得新生的神，或者说实际上的新神；例如基督教中的耶和華转化成了具有更高的、更为精神化的道德的慈祥的圣父。神的再生的主题十分普遍，或许为大多数读者所熟悉。谈及宝石的救赎力量，潘多拉说：“瞧啊！我听说有这样一批人，他们充满了悲哀，令人怜悯，我想到这么一件礼物，如果你应允的话，我就可以用它来抚慰和减轻他们的许多痛苦。”<sup>422</sup>遮蔽“神童”的树叶唱道：“这里有的是现在、福佑和仁慈。”<sup>423</sup>

“神童”（the wonder child）传递的是爱与快乐的信息，正如基督诞生时的那种极乐的状态。而向太阳女神的致意，<sup>424</sup>以及无论多么遥远的人都在那一诞生的时刻变

成“善的”并获得极乐这样的奇迹，<sup>425</sup>则是佛陀诞生的特征。关于“神性的极乐”，我只打算引述下面这段颇具意味的文字：“或许每个人都会再次遇见那些意象，他一度将它们看作闪烁微光的未来的梦中的孩童。”<sup>426</sup>这清楚地证明，童年的幻想会努力寻求实现；这些意象并未消失，而是再现于成熟的成年期，它们将被付诸实现。正如巴尔拉赫（Barlach）的老库勒（Old Kule）在《死寂的时日》（Der tote Tag）中说：

当我夜半躺下时，黑暗的枕头使我焦虑，不时使我产生一道灵光，它的回响，历历在目，不绝于耳；在我床的周围站立着许多具有灿烂前景的可爱的人影。它们是呆板的，但却有光彩照人的美丽，依旧沉睡；然而，唤醒这些美丽人形的人将会为世界创造一个动人的形象。谁能这样做，谁就是英雄……他们不站在阳光下也不站在太阳可以照亮的地方。但是某一时刻他们将会而且必然会从黑夜之中站出来。使他们在阳光下站立起来将是多么伟大的事业！他们将在那里活着。<sup>427</sup>

像我们将看到的，埃庇米修斯也渴望宝石这个意象；他在关于赫拉克里斯（Heracles）（一位英雄！）雕像的演讲中说：“这就是雕像的意义……一块将在我们头上闪闪发光的宝石，一块我们必定要赢得的宝石。”<sup>428</sup>但是，当宝石遭到埃庇米修斯拒绝后带到教士面前时，他们就正像埃庇米修斯所做的那样充满了对宝石的渴慕之情，他们歌唱道：“啊，来呀！啊，我的神！带着你的恩典。”然而，当神圣的宝石再次呈现于他们面前的那一时刻，他们却拒绝接受它且大加辱骂。教士所唱的这些赞美诗很容易被看作新教徒的赞美诗：

活生生的神灵，再度降临  
你这真正永恒的上帝！  
你的权力决不会随意下降，  
让我们永远居于你的住所；  
所以神灵，欢乐与光明，  
永居我们心中，甚至那全是黑夜之处。

.....

你这力量和权力的神灵，  
新的精神的上帝赋予了你，  
当受到诱惑的时刻你拯救了我们，  
为上天堂你使我们完美。  
在拼搏的战场上你武装了我们，  
使我们绝不会屈服。<sup>429</sup>

这首赞美诗证实了我们前面的讨论。它完全与埃庇米修斯式创造的理性主义本质相一致，同样也与那些歌唱这类赞美诗的教士相一致，他们拒绝新的生命精神和新的象征。理性必总是以某种理智的一贯的逻辑的方式寻求问题的解决，在所有正常的情境下这当然是可以成立的；但它并不适合那种真正重大的和决定性问题出现的情形。它不具有创造象征的能力，因为象征是非理性的。当理性的解决方式被证明是一条死巷时——像它在某一时期后通常所做的那样——问题的解决便出现在理性所无法预料的那一面。（“拿撒勒<sup>430</sup>还能出什么好的吗？”《约翰福音》第1章，第56节）例如，这就是潜在于弥赛亚预言中的心理学法则。预言本身即是无意识中对事件所显现的征兆的投射。因为解决方式是非理性的，救世主的降临总是与一种非理性的、不可能的状况——圣母玛利亚的怀孕（《以赛亚书》第7章，第14节）——紧密相联。像许多其他预言一样，这一预言从两个方面显现出来，如在《麦克佩斯》（Macbeth，第4幕第1场）中：

麦克佩斯永远不会战败  
除非有一天勃南的树林  
会冲着他向郊西嫩高山移动。

救世主的诞生即救赎象征的出现发生在人们不曾预料的时刻，在最不可能发生的地方。所以《以赛亚书》（第53章，第1—3节）说：

我们所传的有谁信呢？耶和华的臂膀向谁显露呢？

他在耶和华面前生长如嫩芽，像根出于干地：他无佳形美容；我们看见他的时候，也无美貌使我们欣羨。



他遭鄙视，被人厌弃；多受痛苦，常经忧患；他遭鄙视，我们对他掩面而不顾；我们对他全无敬意。

拯救的力量不仅出现在从来不曾预料的地方，而且也以一种从埃庇米修斯式观点来看十分不受欢迎的形式出现。当斯比特勒描述对象征的拒绝时，我们注意到他的用词，他几乎不可能有意识地借用于《圣经》。非常可能的是，他从那种预言家和有创造力的艺术家所唤起的拯救的象征中汲取同样的源泉。

救世主的出现意味着一种对立的和解：

豺狼必与绵羊羔同居，豹子与山羊羔同卧；少壮狮子与牛犊并肥畜同群；小孩子要牵引它们。牛必与熊同食；牛犊必与小熊同卧，狮子必吃草与牛一样。

吃奶的孩子必玩耍在虺蛇的洞口，断奶的孩子必摁手在毒蛇的穴上。<sup>431</sup>

救赎象征的性质即儿童的性质<sup>432</sup>（斯比特勒称为“神童”）——童稚性或不带任何预设的态度乃是象征的真正本质和功能所在。童稚的态度必然使它以另一种指导原则来取代固执己见的理性意向，就其效力而言它既具有至高无上的力量又是神圣的。既然它具有非理性的本质，那么这种新的指导原则就以一种奇迹的形式显现出来：

因有一婴孩为我们而生，有一子赐给我们；政权必担在他肩头上；他名称为奇妙、策士、全能的上帝、永在的父、和平的君。<sup>433</sup>

这些荣耀的称号构成了救赎象征的基本特征。它“神圣”效力来自无意识中不可抗拒的原动力。救世主总是一位被赋予使不可能成为可能的有魔力的形象。象征总是一条中间道路，对立双方沿此道路一起走向一种新的运动，就像久旱之后流出甘泉的河道。问题解决之前的张力类似于《以赛亚书》中的“怀孕”：

妇女怀孕，临产阵痛，在痛苦之中喊叫；耶和華啊，我们在你面前也是如此。

我们也曾怀孕疼痛，所产的竟和风一样。我们在地上未曾行什么拯救的事，世上的居民也未曾败落。

（你的）死人要复活，（我的）尸首要兴起。<sup>434</sup>



通过救赎的行为，无生命的死的东西复活了；用心理学的话来说，即那些休眠的和未开发的功能，那些失去作用的、受到压抑的、遭人蔑视的、被贬低的等等心理因素，都突然爆发出来，获得了生命。正是这些被过低评价的功能，它们受到已分化的功能的致命威胁，现在使生命得以延续下去。<sup>435</sup>这一主题再次出现在《新约全书》关于万物复兴的观念中<sup>436</sup>，这是遍及世界的关于英雄神话的各种版本中一种更高的发展形式，在那些神话中，当英雄从鲸鱼腹中出来时，不仅带出了他的父母，而且也带出了那些先前被这个妖怪吞下的所有同伴——弗洛比尼斯（Frobenius）称之为“普遍的摆脱”<sup>437</sup>。这种与英雄神话的联系后来被保留在《以赛亚书》的三行诗中：

到那日，耶和华必用他刚硬有力的大刀

刑罚海中怪兽（leviathan），就是那快行的蛇，刑罚海中怪兽，

就是那曲行的蛇；并杀死海中的龙。<sup>438</sup>

随着象征的诞生，欲力向无意识的退行停止了。退行转变为前行，压抑让位于发泄，母性深渊的诱惑被破除了。在巴尔拉赫的戏剧《死寂的时日》中，当老库勒说他唤醒的那个沉睡着的意象将成为英雄时，母亲回答他说：“英雄必须首先埋葬他的母亲。”<sup>439</sup>我在早期的一部著作中<sup>440</sup>曾以翔实材料论述了“母龙”（mother dragon）的主题，所以在这里就不再赘述了。《以赛亚书》第35章第5节还描述了往昔不毛之地中新的生命兴盛和富饶的情景：

那时瞎子的眼必睁开，聋子的耳必开通。

那时瘸子必跳跃像鹿，哑吧的舌头必能歌唱：在旷野中必有水发出，在沙漠必有河涌流。

发光的沙（或作蜃楼）要变为水池，干渴之地要变为泉源：在野狗躺卧之处，必有青草、芦苇，和蒲草。

在那里必有一条大道，称为圣路；污秽的人不得经过。必专为赎民行走，行路的人虽愚昧，也不致迷失。

救赎的象征是一条宽阔的大道，一条生命毫无折磨和痛苦就能沿此向前迈进的大道。

荷尔德林（Hölderlin）在《普特茅斯》（Patmos）中说：

上帝在近旁  
却难以把握。  
但危险所在之处，  
拯救亦随之而至。

这听起来似乎是说上帝的临近是一种危险，即欲力在无意识中的集聚对意识的生命来说似乎是一种危险。事实上确实如此，因为欲力被投入无意识的越多——或者更准确地说，欲力自行投入无意识的越多——那么它的影响或势能就越大：这意味着那些完全遭到拒斥的、被废弃的、已极度衰弱的功能的可能性——自许多世代以来其功能的可能性便已经丧失——再度获得了生命，开始对意识心灵施加不断增长的影响，尽管意识对此进行绝望的抵抗，试图透视到底发生了什么。救赎的因素是象征，它能包含意识与无意识，使它们两者统一起来。因为当可受意识支配的欲力用于功能的分化被逐渐消耗殆尽而越来越难以获得补充时，内在分裂的征兆便会日益增加，就会出现一种无意识内容所导致的淹没一切和毁灭性的日益增长的危险；但是在这所有时刻，象征也在不断发展，它注定要解决这一冲突。无论如何，象征与来自无意识方面的危险和威胁是如此的紧密相关，以致彼此很容易混淆，或者说象征的显现可能实际上唤起罪恶和毁灭的趋势。在所有事件中，救赎象征的显现都与毁灭与破坏紧密相联。如果旧的不逐渐死亡，新事物就不会出现；如果旧事物没有成为新事物道路上的致命阻碍，它就不可能也无须彻底根除。

这种心理对立的自然结合可以在《以赛亚书》中找到，在那里（第7章，第14节）我们被告知，处女怀孕生子了，孩子取名叫以马内利（Immanuel）。有意味的是，以马内利（救赎的象征）意指“上帝与我们同在”，即与无意识潜在原动力的结合。随后的诗行显示了这种结合所预示的东西：

因为在这孩子还不晓得弃恶择善之先，你所憎恶的那二王之地必致见弃。

耶和華對我說：“你取一個大牌，拿人所用的筆，写上瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯<sup>441</sup>（即‘擄掠速臨，搶奪快到’的意思）。”

我以賽亞與女先知同室，她懷孕生子，耶和華就對我說：“給他起名叫瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯。因為在這小孩還不曉得叫父叫母之先，大馬士革的財寶和撒瑪利亞的擄物，必在亞述王面前搬了去。”

耶和華又曉諭我說：“這百姓既厭棄西羅亞（Shiloah）<sup>442</sup>緩流的水……因此，主必使大河翻騰的水猛然沖來，就是亞述王和他所有的威勢，必漫過一切的水道，漲過兩岸；必沖入猶大，漲溢泛濫，直到頸項。以馬內利啊，他展開翅膀，遍滿你的地。”<sup>443</sup>

在我的早期著作<sup>444</sup>中，我已經指出過，神的誕生受到巨龍、洪水的危險和虐殺孩童的威脅。從心理學角度來看，這意味著無意識潛在的原動力可能突然爆發而淹沒了意識。對以賽亞來說，危險來自以那位以無上的威權與敵意統治國家的外來國王。當然，由於完全投射的缘故，以賽亞所面臨的問題不是心理的而是具體的問題。相反地，在斯比特勒那里，問題从一开始就屬於心理方面，所以完全脫離了具體的客體，然而它是以很類似於《以賽亞書》中的形式來表現的，雖然這並非有意识地借用。

救世主的誕生相當於一次大災難，因為一種新的強有力的生命正是湧現於似乎沒有任何生命、力量或進一步發展的可能性的地方。它從無意識中流出，即來自於不為人知的、所有理性主義者認為根本就不存在的心理部分。正是從這個受到懷疑和遭到拒斥的領域，出現了新的能量流動、生命的更新。但是這個受到懷疑和遭到拒斥的生命的源泉是什麼呢？它包含所有那些因為與意識價值水火不相容而受到壓抑的心理內容——所有那些丑惡的、不道德的、錯誤的、不合适的、無用的東西；也就是意指所有那些與個體密切相關的於此時此刻或彼時彼刻顯露過的東西。現在這裡存在著一種危險，即這些以全新而又奇妙的外觀重新出現的東西，可能對個體帶來如此大的沖擊，以致使他不是忘記就是拒絕承認所有他先前的價值。他先前所蔑視的一切現在成了至高無上的原則，先前是真理的東

西现在变成了谬误。这种价值的颠倒类似于一个国家所遭受的洪水的毁灭。

因此，在斯比特勒那里，潘多拉的天国的礼物给国家与他的居民带来了罪恶，正如在古代神话中那样，当潘多拉打开她的盒子时，疾病等灾难涌现出来，蹂躏了大地。<sup>445</sup>理解到这一点，就知道我们为什么必须如此这般的来考察象征的本质。首先发现宝石象征的是农夫，正如牧羊人最先向救世主致意一样。他们把宝石拿在手中反复掂量着，仔细观察揣摩，“直到最后他们完全被它那奇怪的、不道德的、不正当的外观惊得发呆”。<sup>446</sup>当他们把它交给国王埃庇米修斯考查，他的良心（他把良心藏在衣柜里）急促地跳出来落到地板上，又极度惊恐地“带着难以置信的疑惑”藏到床底下去了。

此时，良心像一只逃窜的螃蟹，带着恶毒的眼睛盯着，充满敌意地挥舞着它那交错的钳爪，从床下往外窥视，埃庇米修斯越是把这个意象（宝石）推到良心的面前，它就越是带着厌恶的姿态向后退缩。就这样它静静地蜷缩着，一个字甚至一个音节也不吐露，无论国王用尽各种招数来乞求、哀告和哄骗都无用处。<sup>447</sup>

很显然，良心对新的象征极度厌恶。所以，国王吩咐农夫们把宝石带给教士。

但是，高级教士（Hiphil-Hophal）刚一瞥见这块宝石，就因厌恶而全身颤抖，好像要避免遭到重击似的，把手护在前额上，叫喊道：“快让这东西滚蛋！它浑身充满了反抗上帝的邪气，它内心深处隐藏着肉欲，它眼睛里流露出傲慢无礼。”<sup>448</sup>

于是，农夫们把宝石带到了学院，教授们发现它缺乏“情感与灵魂，此外，还缺乏庄重，基本上没有主导思想”<sup>449</sup>。最后，金匠发现这宝石是假造的，只是一块普通金属。在集市上农夫们希望卖掉这块宝石，警察却把它抢了过来，大声喊道：

你体内没有心肝，你灵魂中没有良知吗？你怎么竟敢在众目睽睽之下暴露这放荡淫邪的、恬不知耻的赤裸之物？……你快快带着它滚蛋吧！如果你让我们纯洁的孩子

和清白的妻子看见了它而玷污了他们的灵魂，魔鬼会拖了你去！<sup>450</sup>

诗人把象征描述为古怪的、不道德和不正当的东西，与道德情感相悖，也拂逆了我们有关精神和神圣的观念；它诉诸于肉欲，败坏风俗，因唤起性欲幻想而对公众道德造成严重的威胁。为这些特性所界定的东西明显地与我们的道德价值和审美判断相对立，因为它缺乏更高级的情感-价值，“主导思想”的缺失则暗示着它的理智内容的非理性化。“反对上帝”这个裁决也许正与“反基督教”相对应，因为这段情节既不是发生在遥远的古代也不是发生在东方。这些特征使象征成了劣势功能的代表，成了未被认识的心理内容的代表。虽然任何地方都没有描述过它，很明显，这个意象是一个裸露的人类形象——一个“有生命的形式”（“living form”）。它表达了应成为人之所是的绝对自由，也表达了应成为人之所是的责任。它是一个人所希望成为的人的象征，是出自天性而非某种人为理想所塑造的道德美和审美感的完满状态。将这一意象带到当今人类的眼前，所能产生的唯一效果，就是解放他身上所有那些被束缚的和虽生犹死的东西。倘若人身上仅有一半被文明化，而另一半仍旧是野蛮的，那么他所有的野蛮性将会被唤起，因为一个人的憎恨总是集中在那种使他意识到自身劣根性的东西上。因而宝石的命运铭刻下它见诸于世的那一时刻。第一个发现它的哑巴牧羊少年被愤怒的农夫们打个半死，他们最终把宝石“猛掷”在街路上。这样，救赎的象征便走上了它短暂但却典型的历程。毋庸置疑，这与基督教的受难主题相类似，宝石的救赎性质进一步为这一事实所证实，它每千年仅出现一次。无论救世主还是佛陀的现身，都是罕见的现象。

宝石的结局是富有神秘色彩的：它落入了一个四处流浪的犹太人手中。“这并不是个属于这个世界的犹太人，他的装束令我们惊异万分。”<sup>451</sup>这个特殊的犹太人只能是阿哈修勒斯（Ahasuerus），他拒绝接受真正的拯救者，现在和当时一样，他偷了这救赎的意象。有关他的故事是中世纪晚期的基督教传奇，它的形成最早可追溯到13世纪。<sup>452</sup>从心理学角度来看，它源自于那种在基督教对待生命与世界的态度里找不到发泄机会因而受到压抑的人格因素或欲力成分。犹太人往往是这些成分的象征，这说明了中世



纪疯狂迫害犹太人的原因。仪式屠杀（ritual murder）的观念是以尖锐的形式对拒绝拯救者的投射，因为人们总是把自己眼中的“刺”看作他兄弟眼中的“梁”（把自己身上的小缺点看作他人身上的大缺陷）。仪式屠杀的观念在斯比特勒的故事中也起了一定的作用——犹太人偷走了来自天堂的神童（宝石）。这是对一种隐约的知觉的神话化投射，所知觉到的是，拯救者的救赎活动总是遭到无意识中所出现的未获拯救的因素的阻碍。这种未获拯救的、未驯服的、野蛮的因素只能处于囚禁下而无法获得自由，它们被投射在那些拒不接受基督教的人的身上。这就出现了一种无意识的意识状况，人们并不愿意承认这种难驾驭的因素的存在情形——因而将它投射出去了，实际上它是我们自己身上的一部分，总是竭力逃脱基督教的驯化过程。这个不得安宁的四处流浪的犹太人形象即是这种未获拯救状况的具体化。

这一未获拯救的因素立刻吸取了新的光亮、新的象征的能量。这就是我们在上文（第449段及以下段）所论述的象征对整体心理产生影响的另一种表达方式。它唤醒了所有受压抑的和未被认识的内容，就像它唤起了斯比特勒所说的“市场的警卫”一样；它对高级教士（Hiphil Hophal）也具有同样的作用，由于对他自己的宗教的无意识抗拒，他立即强调了新象征亵渎神灵和肉欲的性质。在对宝石的拒斥中所显露的感情正与被压抑的欲力的数量相一致。随着对这个纯洁的天堂的礼物的道德贬损及其向教士和警卫肉欲的幻想的转化，仪式屠杀便宣告完成了。然而象征的显现并非全无价值。虽然它纯粹的形式并未被接受，但却完全吸引了那种无意识的古代的和未分化的力量（为河马巨兽所象征化地表现），努力获得了意识道德和审美观念的支持。由此，对立状态（enantiodromia）出现了，迄今为止有价值的转变为无价值的，先前的善转变成了恶。

处于埃庇米修斯统治下的善的王国长久以来与河马巨兽的王国相敌对。<sup>453</sup>河马巨兽和海中怪兽<sup>454</sup>是来自《旧约·约伯记》中的两个为人熟识的上帝的妖怪，象征上帝的至上威权。作为猛兽的象征，它们体现了人类本性中相类似的心理力量。<sup>455</sup>耶和华说（《约伯记》第40章，第15节及以后节）：

你且观看河马，我造你也造它。它吃草与牛一样。

它的力气在腰间，能力在肚腹的筋上。

它摇动尾巴如香柏树，它大腿的筋互相联络。[456](#)

它的骨头好像铜管，它的肢体仿佛铁棍。

它是上帝的创造的开端（He is the beginning of the ways of God）.....

我们必须认真领会这些话。这种纯粹的原动力是“上帝的创造的开端”，也是耶和华的创造的开端，在《新约》中他抛开了这种形式，在那里他不再是自然神了。从心理学角度来看，这意味着，集聚于无意识中的欲力的兽性方面持久地受到基督教态度的抑制；上帝的一半受到压抑，或者记入了人的名下，最终完全指派到邪恶的领域中去了。因此，当无意识的原动力开始涌现，当“上帝的创造”开始时，上帝就以河马巨兽的形式出现了。[457](#)有人甚至会说，上帝把自己扮成了魔鬼的形状。但这些道德评价只是视觉幻象：生命的力量超越了道德判断。艾克哈特说：

所以如果我说上帝是善的，这不是事实：我才是善的，上帝并不是。我要进一步说：我比上帝更善！因为只有善的才能成为较好的，只有较好的才能成为最好的。上帝不是善的，所以他不能成为较好的；既然他不能成为较好的，因而也就无法成为最好的。这三个等级：“好”、“较好”、“最好”确实离上帝很遥远。他居于它们之外。[458](#)

救赎象征的直接效果是对立之间的和解：埃庇米修斯的理想王国与河马巨兽的王国和解了。也就是说，道德意识与无意识内容以及与无意识内容相联系的欲力结成了危险的联盟。“上帝的孩童”这一人类的最高价值——没有这些价值，人就只是一个动物——现在被委托给埃庇米修斯照看。但是，与埃庇米修斯的无意识对立面的和解带来了破坏和洪水的危险——意识的价值很易于被无意识原动力所淹没。如果宝石，即自然的道德与美感的意象被真正接受且受到重视，而不是隐藏在我们“道德的”文明幕后，煽动起所有猥亵的东西，那么，尽管与河马巨兽相联合，圣子们也不会受到危害，因为埃庇米修斯有能力识别有价值

的与无价值的东西。但是，由于象征的出现没有被他片面的、理性主义的、扭曲了的精神所接受，所以每一种价值标准都失效了。然而，当对立的和解出现在较高的层面上时，洪水与毁灭的危险必然随之而至，因为极具特征的是，相悖谬的倾向也在“正确观念”的掩护下悄然潜入了。甚至邪恶与危害也能被理性化而成为审美的。所以意识价值被用来与纯粹的本能和愚昧做了交易——圣子们一个接一个地送给了河马巨兽。他们为先前的仍是无意识的原初的、野蛮的倾向所吞灭；因而河马巨兽与海中怪兽建造了一条无形的鲸来作为它们力量的象征，与此相应的是作为埃庇米修斯式王国的象征的鸟。鲸作为深海动物，是吞噬性的无意识的普遍象征；<sup>459</sup>鸟作为天空这个光明王国的居民，是意识思想的象征；<sup>460</sup>也是理想（飞翔）和圣灵（鸽子）的象征。

由于普罗米修斯的干预，使善最终免于灭绝。他从敌人的强权下救出了最后一位圣子——救助者梅西亚（Messias）。梅西亚成了神圣王国的继承人，这时，普罗米修斯与埃庇米修斯这两个分裂的对立面的人格化身相结合了，退隐于他们“土生的山谷”中。两人都被解除了统治权——埃庇米修斯被迫放弃了权利，而普罗米修斯则因为他从不争夺权力。用心理学的语言来说，也就意味着内倾与外倾，不再成为唯一的支配性原则，因而心理分裂便中止了。取代他们的是一种新的功能的出现，那个长久沉睡的圣子梅西亚就是其象征的表现。梅西亚是调停者，将对立面统一起来的新的态度的象征。他是个儿童，一个孩子，古老原型的混沌状态（*puer aeternus*），用他的青春欢呼所有失去的东西的新生与复归（*Apocatastasis*）。潘多拉以意象的形式带给人类并遭到人类拒绝的东西变成了人类毁灭的祸根，而这一切在梅西亚这里都获得了实现。这种象征的结合通常可在分析心理学实践中遇见：出现在梦中的象征因为我们上面所描述的原因而遭到抵制，甚至引起相应于河马巨兽的入侵那样一种敌对的反应。冲突的结果导致人格的平均低下，低下到自出生以来所呈现的基本特征上，使成熟的人格维持着与童年的能量来源的联系。但是，像斯比特勒所表明的那样，最大的危险倒不在于象征的被接受，而是在于象征所唤起的本能被理性化，且置于传统思维方式的支配下。

英国神秘诗人布莱克<sup>461</sup>说：“人类分成两大类……丰产者（the Prolific）<sup>462</sup>和吞食者（the Devouring）<sup>463</sup>……宗教总是努力于调和这二者。”<sup>464</sup>布莱克的这番话十分简洁地概括了斯比特勒的基本观点，也完全概括了我们的上述讨论，我以此来作为本章的结束。如果我过分地阐述了它，那是因为希望对斯比特勒在《普罗米修斯与埃庇米修斯》中对我们所提出的大量同样的观点作出充分公正的评价，正如讨论席勒的《审美书简》时所做的那样。我尽可能地把自己限制在实质的问题上；确实，我不得不删去了关于这些问题的大量材料，我曾经十分关注于对这些材料的详尽阐释。



## 第六章 心理病理学中的类型问题

现在，出现在我们面前的是一位精神病学家的著作，他尝试从令人困惑的各种精神扰乱现象中挑选出两种类型来，这些精神扰乱现象一般归类于“心理病态的低级状态”（Psychopathic inferiority）。这个非常广泛的归类包括所有无法列入真正的精神疾病的那些心理病理的边缘状态，亦即所有那些心理症的和所有退化的状态，诸如理智的、道德的、感情的以及其他方面的心理低级状态。

这是格罗斯（Otto Gross）所进行的尝试，他在1902年发表了题为《大脑的次生功能》（Die Zentrale Sekundärfunktion）的理论研究。将他引入两种心理类型观念的是这部作品的基本假设。<sup>465</sup>虽然他用以讨论的经验材料取自心理病态低级状态的范围，但是他所获得的洞见没有理由不能被带进更广阔的正常心理领域。心理失衡状态为研究者提供了以近乎过度清晰的视野来观察某些心理现象，而这在正常的范围内通常只能被隐约地感知到。异常状态的行为有时就像一台放大镜。像我们将看到的，格罗斯自己在他的最后一章中也将他的结论延伸到了更广阔的领域。

格罗斯把“次生功能”（secondary function）理解为“原初功能”（primary function）出现之后脑细胞开始活动的过程。原初功能相当于细胞的实际运作，即产生出确定的心理过程，例如观念的产生。这种运作乃是能量的过程，或许是一种化学压力的释放；换句话说，是一种化学分解（chemical decomposition）的过程。在这种剧烈的释放之后——格罗斯称之为原初功能，次生功能就开始运作了。次生功能是一个复原的过程，一种借助同化（assimilation）的再建。其运作所需时间的长短，取决于先前能量释放的强度。当其开始运作时，细胞正处于不同于先前的状态，处于一种兴奋刺激的状态，这种状态对后续的心理过程不可能不产生影响。那些高调值的（highly toned）和满载感情的心理过程，由于能量释放的强度较大，因而次生功能统辖下的复原期也就跟着延长了。格罗斯认为，一般说来，次生功能对心理过程的作用，在于能对后续的联想线路产生特定而明显的影响，在这个意义上，它将联想的选择范围限定在原初功能所体现的“主题”或“主导观念”上。确实，在我与几位学生合作的经验



性著作中，我能用统计方法证明，持续言语现象（perseveration）是紧随带有较高情感-调值的观念系列之后出现的。<sup>466</sup>我的学生埃贝切威勒（Eberschweiler）在有关语言组成的研究中，也由语言的部分相应（assonances）和凝集作用（agglutinations）证明了这同样的现象。<sup>467</sup>此外，从病理学的经验也可知道，持续言语现象怎样频繁地出现在严重脑部病变的病例中，如中风、脑瘤、萎缩及其他退化状态。这种持续言语现象正可归因于前面所说的复原过程的受到阻碍。因此格罗斯的假说是有其极大的可取之处的。

由此自然生发的问题是：是否存在这样的个体以至类型，他们的复原期或者说次生功能持续的时间要比别人长？如果是的话，某些特殊的心理是否也可归因于此？较短期的次生功能在既定时间内对连续联想所产生的影响，要明显小于较长期的次生功能。因此其原初功能能较为频繁地运作。处于这种状况下的心理图像显示了一种持续的快速更新的对行动和反应的准备状态，显示了某种心理错乱（distractibility），一种朝向表层联想而非深层联想的倾向，就联想被认为应该有意义而言，由此产生的联想是过于简洁的且支离破碎的。另一方面，许多新的主题挤在同一个时段出现，其中却没有任何一个得到强调或受到清晰的关注，以致各种不同价值的异质观念都被放到同一个平面上去，给人一种威尼克（Wernicke）所说的“观念齐平”（levelling of ideas）的印象。原初功能快速地一个接一个出现，使得观念本身的感情价值完全得不到真正的体验，造成了感触性的肤浅。但是，这同时也使态度的迅速调适与改变成为可能。具体的思想过程或抽象过程自然会由于次生功能这样的简缩而受到伤害，因为抽象运作要求对众多的初始观念及其后续结果进行持续的沉思，这就需要较长期的次生功能。否则，使某个或某群观念的深化和抽象是完全不可能的。

原初功能的快速复原产生出较高的反应性——当然指广度而非深度的反应性——这就导致对眼前状况的迅速把握，尽管所把握的只是其表层的而非深层的含义。这种类型给人的印象是有着非批判性或不带成见的态度；其乐于助人和善于理解人都令人印象深刻，或者，我们在他身上发现一种不可理解的深思熟虑的缺乏，他有欠圆滑甚至粗

野。他对深层意义的不求甚解使他产生盲目的印象，看不到那些并非直接呈现于表面的东西。他的快速的反应性从外表看来似乎显得镇定而大胆，甚至大胆到有勇无谋的地步，这就不只是缺乏批判性，而是根本就没有认识危险的能力。他那迅速的行为看似果断，其实经常只是盲目的冲动。干涉他人事务被他视为理所当然的事，由于他无视观念或行为的感情价值以及他对周围的人的影响，则更助长了这种状况的发生。他随时重新做好的行动准备，对于同化感知和经验有着不利的影响；一般说来，这相当程度地妨碍了他的记忆力，因为通常只有那些与其他联想内容有大量关联的联想，才能最易于再建起来。那些相对隔绝的联想内容就很快沉没不见了；这正是记忆一连串毫无意义而又不相关联的词语要比记忆一首诗困难得多的原因。兴奋与热情仅有五分钟热度，是这种类型的另一特性，还有就是品味的缺乏，这应归咎于各种异质内容的快速连续，使他无法欣赏各种不同的感情价值。他的思维方面的特征，是比较倾向于再现（representation）和对内容的有序编排，而非抽象与综合。

在描述这种带有较短期的次生功能的类型时，我们基本上依循着格罗斯的思路，处处将其转变为正常心理学的语言。格罗斯称这种类型为“浅层意识的低下状态”（inferority with shallow consciousness）。如果我们把这一十分突出的特征调适到正常人的水平上去，那么我们会获得一幅全面的画图，读者从此很易于认识到乔丹所说的“缺少激情型”（“冷漠型”），即外倾型。所有的感谢都应归之于格罗斯，因为他是第一个为这种类型建立起简要而一致的假设的人。

格罗斯把相反的类型称作“聚敛意识的低下状态”（inferiority with contracted consciousness）。在这种类型中次生功能特别强化，持续时间特别长。因而对连续联想的影响程度要高于其他类型。我们或许也可假设，这种类型有着较强的原初功能，因此具有比外倾型更广更彻底的细胞运作。由此自然导致持续而强化的次生功能。作为这种持续的结果，初始观念的后续-影响能维持较长的时间。由此我们便理解了格罗斯所说的“聚敛效应”：联想的选择依循初始观念的线路进行，使“主题”获得更充分的实现或深化。于是初始观念具有一种持续的影响，印象也更

深刻。其不利之处在于，联想被限制在较狭窄的范围内，致使思维丧失了多样性和丰富性。无论如何，聚敛效应有助于综合，因为那些联结起来而持存的因素有了进行聚集的足够长的时段，使它们可能达至抽象。这种对某一主题的执著，使群集于它周围的联想变得十分丰富，使某一特定观念的集束（情结）得以巩固，但是同时，观念集束（情结）也就中断了与外在事物的联系，使自己处于封闭状态，格罗斯称这种现象（借自威尼克的用语）为“不相接”（sejunction）。观念集束（情结）的“不相接”的结果是，大量的观念集群（或集束）之间缺乏联系，或仅有松散的联系。这种状况向外显示为一种不谐和的或如格罗斯所说的“不相接”的人格。这些封闭的集束（情结）彼此毫不相干地存在着；它们无法相互渗透、相互平衡和相互矫正。虽然它们本身的组织严谨一致，具有逻辑的结构，但却丧失了带有不同取向的集束（情结）的矫正性影响。因此很容易产生这种状况，一个特别强大因而特别封闭且缺失矫正性影响的集束（情结），变成了一种“过高评价的观念”<sup>468</sup>，一种独断性观念，它蔑视一切准则，享有完全的自主，直到最后成为控制一切的因素，显现为一种“坏脾气”（spleen）。在病态的情形中，它变成了强迫性的或妄想性的观念，完全无法克服，它主宰了个体的全部生命。个体的全部精神被颠覆，完全“错乱”了。这种对偏执妄想性观念的发生的看法，也可以解释为什么在其初期阶段，它有时可通过适当的心理治疗过程而得到矫正，即将它带入与其他具有更广阔的、更具平衡作用的集束（情结）的联系中。<sup>469</sup>偏执妄想狂对于不相关集束（情结）的联想十分警惕。他们觉得凡事都应该清楚地保持分立，集束（情结）之间的桥梁都尽可能地被砍断，取而代之的是对集束（情结）内容的过度精确而严格的阐释程式。格罗斯把这种倾向称为“联想的恐惧”。<sup>470</sup>

很明显，这种集束（情结）严格的内在一致性阻碍了所有从外部来影响它的尝试。只有当其能够使这种集束与别的集束相结合时，正如它自身组织一致那样坚固地、逻辑地与别的集束相结合时，这些尝试才会成功。未充分联结的集束的日益增多，自然会导致与外部世界的严重隔绝，从而造成欲力的内在聚集。因此我们合乎规律地看到，欲力格外集中于内在的过程，不是集中于身体感觉就是集中于理性过程，这当然要看主体是属于感觉型还是属

于思维型才能确定。人格似乎被抑制，被吸纳，或被迷惑，“沉浸于思考中”，心智严重倾斜，或现出疑病症（hypochondriacal）的样子。在这种种情形下，参与外在生活的程度很微弱，显出与他人隔绝和畏惧他人的独特倾向，常常用对动物或花草的溺爱来作为补偿。唯此，其内在过程则尤为活跃，因为迄今为止与其他集束少有联系或全无联系的集束（情结）时时突生“冲突”，由此激发原初功能的剧烈活动，又从而释放出较长时段的次生功能，使不同的集束相互混合。人们或许认为，所有集束（情结）在某个时刻都会以这种方式发生冲突，使各种心理内容普遍达到一致与整合。诚然，这种整合的结果只有在所有外在生活的变化都被遏制的情况下才能产生。但这是不可能的，新的刺激不断涌现，次生功能不断引发，使内在的路线交错混杂。因此，这种类型具有一种断然的倾向，畏惧外在的刺激，躲避变化，中止生命的稳固流动，直到内在的一切都混合起来。某些病例也显示出这种倾向；他们疏远一切事物，试图走向孤寂的生活。但只有对病情较轻的患者，这种方式才能作为治疗的方法。对于那些较严重的患者，唯一的治疗方式是减低原初功能的强度，这就需要另辟一章来处理了，我们在讨论席勒的《审美书简》时已经有所涉及。

很明显，这种类型能从感情方面相当特异的现象得到区分。我们已经看到主体是怎样借助初始观念之力而使联想运转起来的。他总是用那些与主题相关的材料进行充分的一贯的联想，即他联想到的所有材料与不具有既定联系的其他集束（情结）的材料无关。当刺激的因素触及此集束时，要么会激起感情的剧烈爆发；要么当集束完全处于封闭状态时，则会完全遭到拒斥。一旦感情开始显现，其所有的能量值都会被释放出来，造成强有力的激情反应和延长的后续效应。通常这很难从外部观察到，因为它发生在深层的领域。激情的回响萦绕着主体的精神，直到激情消退之后才能接纳新的刺激。刺激的积累使他变得难以忍受，以致他会以激烈的防御反应来躲避。只要有显著的集束（情结）累积的情形出现，习惯性的防御态度便会应运而生，并且深化为一种不信任感，在病态的状况下更发展成迫害妄想症。



感情突如其来地爆发，自我防御与缄默的交织，赋予其人格以一种古怪的表现，使这类人在周围的人们看来变得不可思议。由于专注于自身，当一旦要求他们镇定或迅速采取行动时，往往会变得不知所措。陷入无法脱身的尴尬情境乃是常有之事——这是越发使他们逃避社交活动的原因之一。再者，感情的不时爆发，严重地破坏了他们与其他人的关系，困窘加无助，使他们感到难以收拾局面。这种适应能力的笨拙造成一连串不幸的经验，自卑感和难堪感也就在所难免，有时甚至很容易把愤恨的矛头指向那些实际上的或臆想的造成他们不幸的那些人。他们内在的感情生活非常的强烈，各种激情的回旋激荡，发展成对情感-调值异常细腻的层次分辨和感知。他们在感情上具有特别的敏感性，当面对激情的刺激或处于引发这些刺激的情境时，对外在世界显得特别的怯弱与不安。这种过敏性主要针对周遭环境中的激情状况。所有唐突的意见表达、感情的申诉和感情的玩弄等等，在主体对自身激情的恐惧的逼迫下，从一开始就被刻意回避，这反过来又将引发他可能无法掌握的回应的印象。这种敏感性随着时间的推移，很容易发展成忧郁症，这应是情感存在与生命相分离所致。事实上，格罗斯把“忧郁症”视为这种类型的典型特征<sup>471</sup>。他还强调，感情价值的实现容易导致激情式判断，或者说“把事情看得太严重”。这幅对内在过程和激情生命的卓越刻画的图像是对内倾型的直接显露，格罗斯的描述比乔丹对“激情型”的勾勒要充分完善得多，虽然后者在主要特征的描述方面并不亚于格罗斯。

在格罗斯著作的第五章，在正常范围内，他所描述的两种低级类型体现了个性的生理差异。因此，浅广型意识（shallow extensive consciousness）与狭深型意识（narrow intensive consciousness）构成性格的区分。<sup>472</sup>在格罗斯看来，具有浅广意识的类型偏重于实践的层面，因为他能快速适应环境。他的内在生命不占主导地位，在那些“伟大的观念集束（情结）”的形成上也未起到任何作用。“他们是自己人格的有力宣传者，在较高的层次上，他们也为过去流传下来的伟大观念效劳。”<sup>473</sup>格罗斯断言，这种类型的感情生命是原始的，尽管在较高的层次上，他也可能通过“接受外在的现成理想”而变得富于条理。这样，格罗斯说，他的行为或许就有可能变成“英雄式”的了，“然而他们总还是平庸的”。“英雄式的”与“平庸的”似乎彼此难以



兼容。但格罗斯立刻向我们表明他的意思：在这一类型中，性欲的集束（情结）与其他观念的集束（情结），诸如审美的、伦理的、哲学的或宗教的集束，彼此间的关联并未得到充分的发展。弗洛伊德在这点上或许会说那是性欲的集束（情结）受到了压抑。而在格罗斯看来，这种关联的显著表现，乃是“高级人性的真正标志”<sup>474</sup>。这就要求延长的次生功能能得到发展，因为其内容的综合，只有通过深化（*approfondissement*），在意识中持留较长时间才有可能获得。传统观念的接受可能促使性欲流入于社会有用的方面，但却“无法超越猥琐（*triviality*）的层面”。这一近乎苛刻的评断，用以观照外倾性格的话，是十分准确的：外倾者完全以外部材料来自我定向，以致他的心理活动主要专注于这些外部事件。因而很少或几乎没有留下什么来安置他的内在生活。他的内在生活事实上完全屈从于所接受的外部事件的支配。处此情形下，高度发展的和低度发展的功能之间的关联就不可能产生，因为这需要大量的时间和操劳；它是漫长而艰苦的自我教育过程，没有内倾就不可能完成。但外倾者对此既无时间又无兴趣；况且，另一个障碍在于他对他的内在世界的那种难以掩饰的疑虑，正如内倾者感受外在世界那样的疑虑。

然而，我们万万不可认为，内倾者由于有较强的综合能力和实现感情价值的能力，便可由此不费努力地完成自己个性的综合，换句话说，便可建构起整一且和谐的高级功能与低级功能之间的联系。我宁可说这只是格罗斯的构想，认为这纯粹是性欲的问题，但在我看来，除了性欲之外，其他本能也与此密切相关。当然，性欲是野性和未被驯化的本能常见的表现形式，但各个方面的权力竞争同样也是其常见的表现形式。格罗斯杜撰“不相接的人格”（*sejunctive personality*）一词来指称内倾型，以强调这种类型在整合自身不同集束（情结）上所面临的特殊困难。内倾型的综合能力仅仅主要用于建构集束本身，因而就其可能性而言，诸种集束彼此间是完全隔绝的。这就构成了迈向更高层次的整合的重大障碍。因此，在内倾型中——像在外倾型中一样——性欲情结，自我中心的权力追求或寻求享乐，都仍然是彼此隔绝的，与其他集束不相关联。我记得有这么一个内倾的、有高度理智的心理症患者，他往来于最崇高的超验唯心主义与最污浊的市郊妓院之间，但却丝毫也没有意识到其间存在道德或审美的冲

突。这两件事截然有别，属于完全不同的方面。其结果自然导致激烈的强迫性心理症。

当我们听从格罗斯对具有深度意识的类型所作的阐述时，必须谨记以上的批判。正如格罗斯所说，深度意识乃是“内省的（introspective）个性的基础”。由于强大的凝聚性效应，外来刺激总是从某种观念的视点来作出思考。其冲动并非朝向现实生活，而是“努力内向”。“事物不是被视为个别现象而是被看作观念的部分或大群观念集束（情结）的组成部分”。这一论点与我们前面关于唯名论与唯实论及两种观点在古代的代表——柏拉图学派、麦加拉学派与犬儒学派——的讨论不谋而合。从格罗斯的论述中很容易辨识这两种观点之间的差异：具有较短期的次生功能的[外倾者]，在既定时空内与原初功能运作的关联十分松散，以致个别现象给他留下的印象尤其深刻。对他来说，共相只是缺失现实性的名称。但是在具有较长期的次生功能的[内倾者]那里，内在事实、抽象作用、观念或共相总是占据首要位置；在他看来，它们才是真正的现实，他必须把所有个别现象与其联系起来。因此他天生就是唯实论者（经院哲学意义上的唯实论）。既然对内倾型而言，思维事物的方式总是优先于对外界的感知，他就有可能成为相对论者。<sup>475</sup>与周围环境的协调使他尤为愉悦；<sup>476</sup>这反映出他内心急欲使他那些彼此隔绝的集束能和谐一致。他回避所有“放纵的行为”，因为这很容易导致扰乱人的刺激（当然，感情爆发的情况除外）。由于专注于自己的内在生活，他的社交手腕不敢恭维的贫乏。他自身观念的强大优势阻碍他接纳别人的观念或理想。对其紧张的内在集束（情结）的精心编构使他们带有明显的个性特征。“他的感情生命往往无益于社交，而总是个体性的。”<sup>477</sup>

作者的这些陈述必须受到彻底的批判，因为这是极成问题的，据我的经验，问题在于对这两种类型造成了极大的误解。格罗斯在此所想到的，显然是那种内倾理智型，他尽可能地使情感不对外流露，他喜好逻辑正确的观点，处处行为端正，这首先是因为他天生不喜好展露情感，其次是因为害怕不正确的行为会引发扰乱人的刺激，挑动他的同伴情绪。他害怕别人不悦的感情，因为他以为别人与他一样的敏感；而且，他总是苦恼于外倾型的难以捉摸和反复无常。他隐匿自己内在的情感，以致使隐匿的情感有

时会增长为激情，只有他能十分痛苦地感受到这种激情。他非常熟悉自己那折磨人的激情。他把它与别人所显露的情感相比较，当然尤其是与外倾情感型的相比较，结果发现他的“情感”和别人的相当不同。因此，他反过来想到，他的情感（更正确地说是激情）是与众不同的，或者用格罗斯的话来说，是“个体的”。它们与外倾情感型的情感存在差异是很自然的，因为后者的情感是一种已分化出来的用于适应的工具，因此缺少内倾思维型那种具有深层情感特征的“真正的激情”。但是，激情作为基本的本能力量，纯属个人特有的成分少之又少——它可以说是人所共有的东西。只有已分化出来的东西才是个体的。因此，一旦进入最深层的激情，所有类型的区分都立刻消失于“人性的，太过于人性的”（human-all-too-human）东西之中。在我看来，外倾情感型最有资格声称拥有个人化的情感，因为他的情感已经分化出来；但是就他的思维而言，他也陷入了同样的错觉。他拥有折磨他的思维。他将其与他周围的人们所表现的思维相比较，主要与内倾思维型的人相比较。他发现他的思维与他们很少相同；因此他可能认为这种思维是他个人特有的，甚至认为自己是原创性思想家，或许他也可能全面压抑自己的思想，因为没有人像他一样地思考。事实上它们是人人具有的思想只不过很少有人说出而已。因此在我看来，格罗斯的陈述源自主观性的错觉，虽然是符合普遍性规律的错觉。

“高度集中的内敛力量使人全神关注于事物，但对这些事物并不抱有直接的生命兴趣。”<sup>478</sup>格罗斯在此触及了内倾心灵的一个基本特征：为此缘故内倾者喜好精心编构他的思想，而无视外在的现实。这既有优势也有危险。其最大优势在于能使思想发展为抽象，摆脱感性的限制。其危险是完全脱离了实际可应用的领域，丧失了其生命的价值。内倾者总是处在太过于远离生命、太过于从其象征的方面看待事物的危险中，格罗斯也强调了这一点。但外倾者并不比他好多少，尽管其情况有所不同。他有能力将次生功能缩略到这样的程度，以致除了连续的积极的原初功能外，他实际上体验不到任何事物：他不执著于任何东西，而是喝醉了似的飘飘然掠过现实；事物不再被如其所是地看待，而是纯粹被当作某种刺激物。这种能力的优势在于使他能从许多麻烦的场合中巧妙脱身（“犹豫者恒输”），劣势则是经常导致一团混乱，最终以灾难收场。



格罗斯从外倾型中推导出他所称为的“文明天才”，从内倾型中推导出他所称为的“文化天才”。前者对应于“实用的成就”，后者对应于“抽象的发明”。格罗斯在结论中表达了这样的信念：与前一个时代那种浅层的更为外向的意识相较，我们这个时代尤其需要内敛的有深度的意识。“我们欣赏那些思想者、有深度者和象征论者。走向纯净的和谐——这便是最高文化的艺术。”<sup>479</sup>

格罗斯的这段话写于1902年。现在情况又怎样呢？如果人们一定要有所表达的话，那么我们不得不说，文明和文化显然都是我们所需要的，<sup>480</sup>我们既需要适应于文明的较短期的次生功能，也需要适应于文化的较长期的次生功能。我们不可能只创造其中一个而缺失另一个。然而不幸的是，我们必须承认，现代人两者皆已缺失。倘若采用比较谨慎的说法，则为不是这一个嫌太多，就是另一个嫌太少。持续不停的鼓噪进步现在看来是相当令人困惑的。

总之，我想要说的是，格罗斯的观点实质上与我的观点不谋而合。甚至连我所使用的“内倾”和“外倾”这两个术语都可从他的概念中得到证实。唯一留待我们去做的是，批判性地检验格罗斯的基本假设，他的次生功能的概念。

建构生理的或“有机体”的假设来处理心理过程的问题，向来是很危险的事情。以往每当大脑研究出现重大进展时，就会毫无例外地出现这方面的热潮，那个所谓脑细胞的“伪足”在睡眠时就会缩回的假设，绝不会比那些曾经认真地接受并视为有“科学”的讨论价值的假说更显得荒谬绝伦。人们完全有理由将之称为真正的“脑神话”。但是我并不想把格罗斯的假设看作另一个“脑神话”——它的实际价值远远超过了前者。它是极优秀的从事研究的假设（working hypothesis），在推出后的四分之一世纪中它已得到应有的承认。次生功能是一个简单而又富于创意的概念。它使人们得以将大量复杂的心理现象化约到一个令人满意的公式中——任何其他的假说，恐怕根本无法将如此复杂多样的现象，归入到这么简单的凝缩与分类中。次生功能的假说的确相当幸运，人们总是被它诱惑，以致高估它的适用范围。但不幸的是，它的局限性很大。我们完全忽视了这样的事实，假设本身只不过是一种预测（postulate），因为从没有人看到过脑细胞的次生功能这个东西，也没有人能证明它如何以及为何在原则上能对后

续的联想起着像原初功能那样相同的聚敛作用，而原初功能在定义上与次生功能是截然不同。进一步出现的事实是，在我看来，这是更为重要的：同一个人能在很短的时间内改变其习惯性的心理态度。但倘若次生功能的持续长度具有生理的或有机体的特征，那么它必然被认为应该大致是恒定的。它不应屈从于急速的变化，因为这种变化从未在生理的或有机体的特性中看到过，除非是病态的变化。但是，正如我不止一次地指出的那样，内倾和外倾根本不是性格的特征，而是机制（mechanism）的特征，或许可以说，它们能随意开启或关闭。只有当其取得习惯性优势之后，相应的性格特征才会形成。至于偏向哪一个方面，无疑要视各人天生的气质而定，但这并非总是决定性因素。我时常发现环境影响也同样重要。在我经历的一个个案中，甚至发生过这样的情形：一位具有明显外倾行为的人，在与一位内倾者亲近地生活一段之后，再与具有显著外倾人格者接触时，态度竟然有所改变，成为内倾的了。我再三观察到个人的影响如何能在很短时间内迅速改变次生功能持续的长度，甚至连类型归属明确者也不例外，一旦去除外来影响，先前的状况又会快速重建起来。

从这些经验来看，我认为应该将更多的注意力放到原初功能的性质上。格罗斯本人强调过，处于强有力的情感-调值观念波动的情形下，次生功能尤其得以延长，<sup>481</sup>这表明次生功能是依赖于原初功能的。事实上，人们为什么要以次生功能持续时间的长度作为类型理论的基础，这并不存在令人信服的理由；既然次生功能的持续时间明显取决于细胞运作的强度与所消耗的能量，那么同样也可以原初功能的强度来作为类型理论的基础。或许会有人提出反对，认为次生功能的持续时间取决于细胞复原的迅速程度，有些人大脑的同化作用（assimilation）特别迅速，而有些人则比较不利。在此情形下，外倾者的大脑必具有比内倾者更快的细胞复原能力。但这种不大可能的假设缺乏任何证据。我们对次生功能增长的原因的认识仅仅限于这样的事实：排除病态的情况不论，原初功能的特殊强度会逻辑地导致次生功能的生长。所以真正的问题在于原初功能，或许可将之归结为：某些人的原初功能强而另一些人的弱，这是如何产生的呢？把问题转移到原初功能后，我们就必须对原初功能的变化强度作出说明，是什么确实导



致了其迅速的变化。我确信这是一种取决于一般态度的能量现象。

在我看来，原初功能的强度直接取决于要付诸行动时的紧张程度。倘若心理紧张程度高，原初功能就会特别强，并且产生相应的结果。随着疲劳逐渐增加，紧张开始松弛，联想的烦乱与肤浅就出现了，最后成为“胡思乱想”，这些特征都是微弱的原初功能和极短暂的次生功能所导致的情形。一般的心理紧张（如果排除诸如肌肉放松程度等生理原因的话）取决于一些极为复杂的因素，例如心情、关注、期待等，也就是说取决于价值判断，这些判断分别是先前所有心理过程的结果。我所谓的价值判断并非仅仅指逻辑判断，也指情感判断。就专业方面而言，一般的紧张可表达为能量意义下的欲力，但就它与意识的心理关系而言，我们必须用价值一词来表达。一个强烈的原初功能固然是欲力的表现，即一个高度的能量交换过程，但它也是一种心理价值，因此我们把导源于它的联想序列称为有价值的，与此相对，那些微弱的聚敛作用所产生的联想序列，则因为其肤浅而成为无价值的。

一般来说，一种紧张的态度是内倾型的特征，而松散平易的态度则能辨识出外倾型。<sup>482</sup>然而，例外的情形却也并不少见，甚至出现在同一个人身上。要是给内倾者一个惬意且谐和的环境，他就会松弛下来，完全成为外倾的，以致令与其相处者大为惊异，自己是否还被当作外倾者看待。但是若把外倾者放到漆黑而寂静的房间里，他所有被压抑的情结（集束）都会来折磨他，他就会达到如此的紧张状况，以致最轻微的刺激都会使他惊跳起来。生活情境的变化同样具有暂时改变类型的作用，但一般来说，基本态度并不会经常变化。尽管内倾者偶尔会外倾，但他仍然保持着原先的所有，外倾者也一样。

总之：我认为原初功能比次生功能重要。原初功能的强度是决定性因素。它取决于一般的心理紧张，即取决于积累的可供驱使的欲力的数量。决定这种积累的因素是先前所有心理状态的情结（集束）组合——心情、关注、感情、期待等。内倾的特征在于普遍的紧张，强烈的原初功能和相应较长的次生功能；外倾的特征在于普遍的松弛，微弱的原初功能和相应较短的次生功能。

## 第七章 美学中的类型问题

我们有坚实的理由认为，凡是直接或间接涉及心理学的人类心灵的领域，都有助于我们对类型问题的讨论。既然我们已倾听过哲学家、诗人、人类观察者和医生的看法，现在让我们来听听美学家的言说。

就其性质而言，美学乃是应用心理学，它不仅能处理事物的审美属性，而且——或许更应如此——还能处理审美态度的心理问题。美学家不能永远回避对诸如内倾与外倾之类基本问题的关注，因为艺术和美被不同的人所感受，而感受方式的差异又如此巨大，以致没有人能对其视而不见。排除种种个人态度上的特异之处——有些多少属于个人独有的——不论，那么就可得到两种基本的对立形式，沃伦格耳（Worringer）描述为抽象作用与移情作用（empathy）。<sup>483</sup>他对移情作用的界定主要源自立普斯（Lipps）。在立普斯看来，移情是“把我自己客观化到一个有别于我的客体上去，而无论我所客观化的东西是否应冠以‘情感’这一名称。”“当统觉（apperceiving）一个客体时，我体验到一种朝向特殊的内在行为方式的冲动，仿佛有某种被统觉的东西从它那里流出或者内在于它似的。这显得好像是被统觉的客体传达给我的样子。”<sup>484</sup>乔德尔（Jodl）对此解释如下：

艺术家所生的感性意象，并非仅仅有助于借联想律把我们的的心灵带入相类似的体验中。既然它受普遍外化（externalization）<sup>485</sup>的规律的支配，显现为外在于我们的东西，那么我们同时也会将它在我们心中所唤起的内在过程，投射到它里面去，从而赋予它以审美的生气（aesthetic animation）——这个用语或许比移情一词要好，因为在这种人们自己的内在状态对意象的内向投射中，涉及的不单是情感，而且包含各种各样的内在过程。

<sup>486</sup>

冯特（Wundt）将移情作用列为基本的同化过程（assimilation）之一。<sup>487</sup>因此，移情是一种知觉过程，其特点是通过感情将某些基本的心理内容投射到客体上去，使客体同化于主体，与主体达到某种程度的融合，使他感到仿佛置身于客体之中。这发生在被投射的内容与主体的联系程度高于与客体的联系程度的时候。然而，主体并未

感觉到自己被投射到客体那里去了，而是感到“被移情”的客体富于生气地呈现在他面前，仿佛自主地对他倾诉似的。必须指出的是，投射作用本身通常是不受意识控制下的无意识过程。另一方面，我们借助条件语句——例如：“如果你是我父亲”——也有可能有意地复现投射作用，从而再现移情的情景。一般来说，投射作用总是将无意识内容转移到客体上去，这使得在分析心理学上移情作用也被称为“移转作用”（弗洛伊德语）。因此，移情是一种外倾的形式。

沃伦格耳对移情的审美经验作了如下界定：“审美愉悦是客观化的自我的愉悦。”<sup>488</sup>因此，只有那种能移人之情的形式才是美的。立普斯说：“只有在移情所及范围内的形式才是美的。它们的美仅仅在于，我的观念能在其中自由地游戏。”<sup>489</sup>据此，任何不能移人之情的形式就是丑的。这正是移情理论的有限性，因为如沃伦格耳所指出的，存在着无法适用于移情态度的艺术形式。尤其是，人们可能提到诸如东方的和外来的艺术形式。在西方，长久以来的传统已经将“自然美与逼真”树立为艺术美的标准，因为这正是希腊-罗马及一般西方艺术（某些中世纪风格的形式除外）的标准和基本特征。

自古以来，我们对艺术的一般态度都是移情的态度，因此，只有那些能使我们移情的事物才被指称为美的。倘若艺术形式与生命相对立，倘若它是无机的或抽象的，那么我们就不能在其中感受到自身的生命。立普斯说：“我自身所感受到的、所进入的东西，一般说来即是生命。”我们只能对有机的形式移情——那是忠实于自然的和具有生命意志的形式。然而另一种艺术原则也无疑存在，一种与生命相对立，否定生命意志，但仍然有权称之为美的风格。当艺术创造出否定生命的、无机的和抽象的形式时，就不再存在任何出于移情的需要所产生的创作意志的问题了；这是一种完全与移情直接相对立的需要——换句话说，是一种压抑生命的倾向。沃伦格耳说：“移情所需要的这种对立的一端，在我们看来即是抽象的冲动（the urge to abstraction）。”<sup>490</sup>关于抽象冲动的心理，沃伦格耳继续说：

现在，抽象冲动的心理前提是什么？在存在这种冲动的民族那里，我们必须从他们对世界的感受、对宇宙的心

理态度中来寻找这些前提。移情冲动的前提在于人与外在世界现象之间的那种愉悦的和泛神论（pantheistic）的信仰关系，而抽象冲动则是外在世界现象所引起的人的巨大内在不安的产物，它在宗教上的对应物便是一切观念都被抹上了强烈的超验色彩。我们可把这种状态称为一种巨大的精神上的惧旷症（agorophobia）。蒂布鲁斯（Tibullus）说，上帝对世界造的第一件东西便是恐惧，<sup>491</sup>我们同样可把这种恐惧感设想为艺术创作的根源。<sup>492</sup>

的确，移情作用预设了一种对客体的信任或信赖的主观态度。它随时准备与客体相折中，它是一种在主体与客体之间形成了良好的理解的主观同化，至少看上去是如此。一个受动的客体虽然允许自身被主体所同化，但其真正的性质在同化过程中并未被改变；只不过因为移情作用而被掩饰或甚至遭到扰乱罢了。移情可以创造出实际上并不存在的相似性和表面上的共同性。因此不难理解，另外一种与客体的审美关系的可能性也必然存在，这是一种审美态度，它并非与客体相折中，而相反的是从客体那里退回，以免受到客体的影响，由于在主体中创造出了一种心理活动，其功用足以抵消客体的影响。

移情态度预设了这样的状况，客体似乎是虚空的（empty），因而要把生命灌注进去。另一方面，抽象态度却预设了，客体具有某种生命力与活力，因而要努力摆脱客体的影响。抽象的态度是向心的（centripetal），即内倾的。因此，沃伦格耳关于抽象作用的概念正与内倾的态度相对应。沃伦格耳将客体的影响描述为恐惧或畏惧是颇具意味的。抽象态度将某种具有威胁的或伤害的性质赋予客体，因而必须尽量护卫自己免受它的伤害。这种似乎属于先验的性质无疑即是投射作用，但是一种否定性的投射作用。所以我们必须假定，抽象态度以无意识的投射行动为其先导，它将否定性的内容移入了客体之中。

既然移情作用像抽象作用一样，是一种意识的活动，既然抽象作用以无意识的投射为其先导，那么，我们就有理由询问，是否无意识的活动也能作为移情作用的先导。既然移情的本质是主观内容的投射，那么随之而来的，作为先导的无意识活动必然与之相对——清除客体的影响，使其不发生作用。以这种方式，客体就被空置了，也就是说，被夺去了其自生自发性，从而成为一个合适的能接受



主观内容的容器。移情的主体想要在客体中感受到他自己的生命；因而客体的独立性以及它与主体间的差异都不能太大。结果，先于移情作用的那种无意识活动，使客体的独立性被削弱，或准确地说，被过度补偿（overcompensated），因为主体直接取得了凌驾于客体之上的地位。而这只能发生在无意识中，通过无意识的幻想，不是削减了客体的价值和能量，就是增强了主体的价值和重要性。唯有如此，才能创造出移情所需要的位能（potential）差异，以便将主观内容移入客体之中。

持抽象态度的人发现自己处在一个可怕的生气勃勃的世界中，这个世界企图压倒他、窒息他；因而他退入到自身，以便思考出精心设计的挽救的方案，增强他的主体价值，至少达到使自己能抵御客体影响的程度。相反，持移情态度的人则发现自己处在一个需要把他的主观情感赋予客体，使之具有生命和灵魂的世界中。他使客体与自己一样具有生气，给予完全的信赖；而抽象者则在客体的魔力面前怀疑退避，用抽象的构成建立起一个防御的对立世界。

如果我们回顾一下前面章节的讨论，就很容易看到，移情的态度与外倾的机制相对应，抽象的态度则与内倾的机制相对应。“外部世界现象所引发的人的巨大不安”，只不过源自内倾者对所有刺激和变化的恐惧，由于其深刻的敏感和现实的压力，使其恐惧随时发生。其抽象作用服务于这一再明显不过的目的，将那些内在无规律的和变化无常的东西限制在固定的范围内。这是缺少言说交流时的情形，这种基本上属于巫术的程式可见于原始艺术的繁荣期，那些神秘的几何图案所具有的魔力远远甚于其审美的价值。沃伦格耳正确地论述了东方艺术：

为纷乱而流变的现象世界所苦，他们对于宁静有一种强烈的内在需求。他们在艺术中所寻求的那种愉悦，与其说是让自己沉浸于外部世界的事物，从那里寻求快乐，不如说是将个别客体从任意和看似偶然的存在中提升出来，使其类似于抽象的形式而得以永存，由此便可在川流不息的现象中找到一块宁静之地。<sup>493</sup>

这些抽象的有规律的形式不仅是最高级的形式，也是人们面对大千世界的喧嚣混乱，所唯一能从中找到的宁静



的形式。<sup>494</sup>

正如沃伦格耳所说，展现出对世界的这种抽象态度的确实是东方的艺术形式和宗教。因此，对东方人来说，世界必定显现出完全不同于西方人所看到的面貌，西方人以移情的态度为世界灌注生气。但在东方人那里，客体从一开始就已充溢着生气，并且凌驾于他之上；因此东方人必须退入到抽象的世界中。在《火喻经》中，佛陀阐明了东方人的态度，他说：

一切都在燃烧。眼睛和所有感官都在燃烧，燃着爱恨情仇与虚妄之火；点燃这火的是生、老和死亡，是痛苦和悲叹，是哀伤、苦难和绝望……整个世界都陷入了烈焰中，整个世界都笼罩在烟雾里，整个世界都被火光所吞噬，整个世界都在抖动。<sup>495</sup>

驱使佛教徒退入抽象态度的正是这幅恐惧而悲惨的世界景象，正像传说所说的那样，这一相似的印象引发了佛陀对于他的生命的探索。作为抽象作用驱动本因的这种客体世界的生气灵动，极鲜明地表现在佛陀的象征性语言中。其生气灵动并非来自移情，而是来自实际上先天存在的无意识的投射。“投射”一词确实很难传达这种现象的真正意义。投射是实际发生的行为，而不是我们明显在此所谈论的那种先天存在的状况。在我看来，列维-布留尔的神秘参与能更准确描述这种状况，因为它恰如其分地阐述了原初人与客体的原生关系。对原初人来说，客体具有一种原动的活力，它们充满了灵质或灵力[但不一定是物灵论者（animist）所假设的那种灵魂附体]，能对人产生直接的心理影响，导致真实的与客体灵动合一的情形出现。因此在某些原初语言中，个人所使用的物件具有表示“活物”性质的词性（例如带有表示“有生气的事务”的词尾）。抽象的态度正是这样的状况，因为客体在此从一开始就具有充溢的活力与自主性，无须任何主体方面的移情；相反，客体的影响力是如此强大，以致迫使主体不得不转入内倾方面。客体强大的欲力投入来自它与主体自身无意识的神秘参与。这明显地表现在佛陀的语言中：世界之火与欲力之火相同一，与主体燃烧的激情相同一，这种激情之所以会以客体的形式出现在主体的面前，是因为它仍然没有分化出来，成为可供主体支配的功能。

因此，抽象作用似乎可说是与神秘参与的原初状态相抗衡的一种功能。其目的在于打破客体对主体的控制。这一方面走向了艺术-形式的创造，另一方面则走向了对客体的认识。同样地，移情作用也是艺术创造和认识的器官；但是，它的功能却完全处在不同于抽象作用的层次上。正像抽象作用以巫术魔力和客体魔力为基础一样，移情作用则以主体的巫术魔力为基础，主体经由神秘的合一（mystical identification）而获得凌驾于客体之上的魔力。原初人正处于这样的状况：他神秘地受到物神的魔力的影响，但与此同时他也是巫师与魔力的聚集者，他将势能注入物神中。澳洲原住民的护符仪式（churinga）<sup>496</sup>即是其例证。

作为移情活动先导的无意识势能的弱化（depotentialization，或可译为“解除势能”），造成了客体持续降低的能量值，正如抽象活动的情形那样。既然移情类型的无意识内容与客体相等同，使客体显得不再富于生气，<sup>497</sup>那么，为了认识客体的本质，移情就成为必需的了。我们可将这种状况说成是一种持续的无意识的抽象作用，它使客体“去心理化”（depsychizes）。所有的抽象作用都具有这种效果：就其与主体的魔性关系而言，它扼杀客体的独立活动。作为一种对客体魔性影响的防卫，抽象类型的人是有意识地这样做的。客体的失去活力也可解释移情类型的人为何会对世界抱持信赖的关系；这里不再有什么东西能对他施加敌意的影响，给他以压抑，因为唯有他能给予客体以生命和灵魂，虽然在他的意识心灵看来，真实的情形似乎恰恰相反。另一方面，对于抽象类型的人来说，世界充满了强有力而危险的客体，它们唤起人的恐怖，使人意识到自身的无能；他只得从任何与世界过于亲密的联系中抽身而出，以便编织那些他希望能获得主导地位的思想和程式。因此，他的心理是战败者的心理，而移情类型则以自信面对世界——其失去活力的客体对他不再具有威胁。以上概述自然只是简要的描述，远不足以描绘外倾或内倾态度的完整图像；它仅仅强调了某些微妙的差别，然而也并不是没有意义的。

正像移情类型实际上是通过客体使自身获得了一种无意识的快乐但对此快乐并无认识一样，抽象类型则当他反思客体加之于他的印象时实际上即是在反思他自身。因为

某类人投射给客体的东西就是它自身，他自己的无意识内容，而另一类人思考他从客体获得的印象其实就是思考他自身的情感，思考他投射于客体的呈现在他面前的情感。因此十分明显，抽象作用和移情作用对于任何想要真正欣赏客体以及从事艺术创作的人来说都是需要的，两者都存在于每个人的身上，只不过在大多数情况下两者的分化程度不同罢了。

在沃伦格耳看来，这两种审美经验的基本形式的共同根源是“自我-疏离”（self-alienation）——取得外在于自身的需要。通过抽象作用和“对不变的与必需之物的沉思，我们企求从人类存在的偶然中解脱出来，从普遍的有机体存在的随意专横中解脱出来。1”<sup>498</sup>面对生气灵动的客体世界那种令人迷惑的繁杂，我们创造出抽象物，创造出抽象的普遍性意象，把我们从混乱印象的沉溺中召唤出来，进入一种固定的形式。这种意象具有巫术般的魔力，能抗拒经验的混沌之流。但抽象类型的人变得丧失了自己，如此地沉溺于此意象中，以致最终使其抽象的真实性超越了生命的现实；因为生命可能会扰乱对抽象美的欣赏，就将它完全压抑下去了。他转而将自己置入抽象物中，使自己与意象永恒的效力等同合一，在那里变得僵化，因为在他看来，意象成为了一种救赎的方式。他脱离了他的真实自我而将全部的生命投入他的抽象物中，也就是说他在其中被凝固化（crystallized）了。

移情型的人也遭遇了同样的命运。既然他的活力、他的生命被移入了客体，那么他自己也就进入了客体，因为被移情的内容乃是他的本质部分。他变成了客体，与客体合而为一，这样他就变得外在于自身了。由于将自己转变成了客体，他自己也就去主观化了。沃伦格耳说：

当我们把活动的意志移情到另一个客体时，我们也就处身于这个客体之中了。只要我们适应于经验的内在驱力把我们吸入一个外在客体时，我们也就从个体的存在中转移出来了。我们感到我们的个性随之而进入了被囚禁的范围，这与个体意识无限的杂多性迥然相异。此种自我客体化中潜在着自我疏离。这种对个体活动需求的肯定，同时也体现了对其活动的无限可能性的限定，对其不可调解的多样性的否定。尽管内在的驱力促使我们行动，但我们仍不得不中止于这种客体化的范围内。<sup>499</sup>

正如在抽象型的人那里，抽象意象是抵御无意识生气充溢的客体的破坏性效应的堡垒一样，<sup>500</sup>同样地，在移情型的人这里，情感向客体的转移也是对内在的主体因素所造成的分裂的防卫，即对那些漫无边际的幻想以及相应的行为冲动的防卫。外倾的心理症患者会紧紧抓住他的移情对象不放，就像阿德勒所说的，内倾的心理症患者则紧守着他“虚构的指导线路”（fictitious guiding line）。内倾者从他对于客体的有益的或惨痛的经验中抽象出他“虚构的指导线路”来，依赖这样的程式免使自己受到生命所生发的无限可能性的伤害。

抽象与移情、内倾与外倾，乃是适应和防卫的机制。就它们用于适应而言，它们能使人避免外在的危险。就它们作为主导性功能（directed function）<sup>501</sup>而言，它们能使人从偶发的冲动中解救出来；因为它们提供了自我疏离的可能，确实有助于抵御这些外在的危险和偶发的冲动。正如日常心理经验所显示的那样，有不少人完全与他们的主导性功能（或“有价值”的功能）相一致；我们正在讨论的类型就可归属这些人之列。与主导性功能相一致具有不可否认的优势，人们以此能最好地适应集体的要求与期望；并且，它也可以凭借自我-疏离使人摆脱那些劣势的、未分化和未定向的功能。除此之外，从社会道德的观点来看，“无私无我”（selflessness）总是被看成一种特殊的美德。但另一方面，我们也不应忘记与主导性功能的同一所带来的巨大不利影响，即个体的退化。毫无疑问，人固然可以在很大程度上被机制化，但绝不能达到完全放弃自身的地步，否则便会造成重大的伤害。因为人越是与某一种功能同一，越是对这种功能投注欲力，就越要从其他功能那里撤回欲力。这些功能固然能长期容忍欲力的被剥夺，但最后它们终将反抗。欲力的枯竭使它们逐渐沦没到意识的阈限之下，丧失了它们与意识联想的关联，最后沉没入无意识中。这是一种退化的衍变，一种向婴儿期的逆行，最终回到远古的层面。既然人类处于文明教化的状态不过数千年光景，相反的处于野蛮状态则达数十万年之久，那么远古的功能形式就仍然具有异常旺盛的活力，极其容易复活。因此，当某些功能由于欲力被剥夺而分崩离析时，它们潜藏于无意识中的古老根基就开始重新运作了。



这种状况造成人格的分裂，因为远古的功能形式与意识并没有直接的联系，意识与无意识之间并不存在可供交流的桥梁。因此，自我疏离的过程越是发展，无意识的功能就越是沉没到远古的层面，无意识的影响力也越是成倍地增进。它开始引发对主导功能的病态性扰乱，导致许多心理病症所常见的那种典型的恶性循环：患者试图用主导功能方面的特殊优势来补偿这种扰乱性影响，他们之间的争斗常常达到神经崩溃的地步。

与主导功能的同一所导致的自我疏离，并非仅仅在于对某种功能的严厉限制，而且也在于主导功能本身成了使自我-疏离变得可能的一种原则。因此，每一种主导功能都要求严格排除所有不适应它的性质的东西：思维排除所有扰乱性的情感，而情感也排除所有扰乱性的思维。倘若不压抑一切异己的东西，主导性功能将永远无法运行。但另一方面，既然生命有机体的自我调节究其实质要求整体人性的和谐，那么，应更多地关注那些深受冷落的功能，便成为人类不同种族的教化中生命所必须和所不容回避的任务。



## 第八章 现代哲学中的类型问题

### 第一节 詹姆斯的类型观

两种类型的存在也出现在现代实用主义 (pragmatic) 哲学中，尤其出现在威廉·詹姆斯 (William James) <sup>502</sup> 的哲学中。他说：

哲学史在很大程度上是人类几种气质 (temperaments) 相冲突的历史……一位专业哲学家无论他有哪种气质，进行哲学思考时他总是隐藏了他的气质这一事实……然而他的气质给他造成的偏见，确实比他那些严格的客观前提要严重得多。在他这里，气质会以这种或那种方式渗入他的论证，造成一种更情感性的或更冷静的宇宙观，正如这种事实或那种原则所造成的宇宙观一样。他依赖他的气质，企求一个能适合其气质的宇宙，对任何一种适合其气质的宇宙的呈现都深信不疑。他觉得那些气质相反的人，总是与世界的性质格格不入，在哲学专业方面，即使他们的思辨能力可能远比他强，但他心里总是认为他们是不称职的，是“门外汉”。

然而在讲坛上，他没有权力根据他偏爱的气质宣称，他拥有卓越的辨别力或权威性。因此，在我们的哲学讨论中出现了某种不真实的情形；我们所有最深刻的前提都没有提到过这一点。<sup>503</sup>

詹姆斯由此展开了对两种气质特征的描述。正像在风俗和习惯方面，我们能区分出拘泥礼节的人和自由放纵的人，在政治方面有独裁主义者和无政府主义者，在文学上有纯粹主义者和现实主义者，在艺术中有古典主义者和浪漫主义者一样，同样地，根据詹姆斯的观点，在哲学中我们发现了“理性主义者”和“经验主义者”这两种类型。理性主义者“献身于抽象与永恒的原则”。经验主义者则“喜好于一切丰富多彩的事实”。<sup>504</sup> 虽然人们既不能离开事实也不能离开原则，但根据各自不同的理论倾向他们显示了完全不同的观点。

詹姆斯所使用的“理性主义” (rationalism) 与“唯理智论” (intellectualism) 同义，“经验主义”与“感觉论” (sensationalism) 同义。虽然在我看来，这种等同是

不能成立的，但我们将沿着詹姆斯的思路继续走下去，直到最后才回过头来作出批判。根据他的观点，唯理智论与唯心主义的或乐观主义的倾向相联系，而经验主义则倾向于唯物主义和非常有限的、不确定的乐观主义。唯理智论通常是一元论的。它始于“整体”（the whole），始于普遍性，始于事物统一性。经验主义则从部分着手然后把整体变成一个集合体（assemblage），所以它被称为多元论的。理性主义者是一个富于情感的人，而经验主义者则是一种冷静的造物。前者自然会倾向于信仰自由意志，后者则走向宿命论。理性主义者易于走向教条主义，而经验主义者则易于滑向怀疑论。<sup>505</sup>詹姆斯把理性主义者称为柔性的（tender-minded），把经验主义者称为刚性的（tough-minded）。很显然，詹姆斯意在强调这两种类型的心理特征。后面我们将更精确地考察这种特征。让我们先听听詹姆斯论述一种类型如何歧视另一种类型的偏爱是很有趣的：

他们相互轻视。每当他们个人的气质强烈的时候，他们之间的对抗就构成了所有时代哲学氛围的一部分，也构成了当今哲学的部分。刚性的人把柔性的人视为感伤主义者、胸无主见者。柔性的人则视刚性的人为不文雅的、无情的或残忍的人……每一种类型都认为别的类型比自己低下。<sup>506</sup>

詹姆斯将两种类型的性质作了如下排列：

柔性的

理性主义的

（根据“原则”而行）

唯理智论的

唯心主义的

乐观主义的

宗教性的

意志自由论的

一元论的

教条主义的

刚性的  
经验主义的  
(根据“事实”而行)  
感觉论的  
唯物主义的  
悲观主义的  
非宗教性的  
宿命论的  
多元论的  
怀疑论的

这种对比涉及到了我们已经在唯名论与唯实论那章中所遇到的各种问题。柔性的与唯实论有某种共同特征，刚性的则与唯名论有某种相同之处。像我已经指出过的，唯实论与内倾相应，唯名论则与外倾相应。毫无疑问，关于共相的论争属于詹姆斯所提到的哲学史上的“气质冲突”的一部分。这些联系促使我们把柔性的看作内倾的，把刚性的看作外倾的。但是这仍然必得使我们考察这个问题是否有无价值。

囿于我对詹姆斯著作的有限了解，我不可能发现关于两种类型的更详细的界定或描述，虽然他频繁涉及到这两种思维方式，不时地称它们为“单薄的”与“深厚的”。弗洛诺耶 (Flournoy) <sup>507</sup>把“单薄的”解释为“薄的、弱的、纤细的、贫乏的”，而把“深厚的”解释为“厚的、坚强的、笨重的、丰富的”。像我们所看到的，詹姆斯偶尔也称柔性的人为“胸无主见者”。“软的”和“嫩的”使人想起某些脆弱的、温和的、文雅的和柔和的东西；因而虚弱的、柔和的及相当无力的性质与“厚的”和“硬的”性质恰成对照，它们具有对抗的性质，坚固而难以改变，暗示了物质的本质。因此，弗洛诺耶对这两种思维类型作了如下解释：

可以将抽象的思维方式与具体的思维方式进行比较，前者是为哲学家所十分熟悉的纯粹逻辑的和辩证的思维方式，但却不能引起詹姆斯对它的任何信任，在他看来，它是脆弱的、空洞的和单薄的，因为它离个别的事物太遥

远；而后者则从经验事实那里取得养料，绝不离开龟壳似的坚实的大地半步，或不离开其他的实证材料。[508](#)

然而，我们不应从这段论述中得出詹姆斯片面赞成具体思维的结论。他欣赏两种观点：“当然，事实是好的……给我们以大量的事实。原理也是好的……给我们以丰富的原理。”众所周知，事实不仅以它自身的形态存在，而且也以它在我们眼中的形态存在。所以，如果詹姆斯把具体思维称为“深厚的”或“坚实的”，那么，他就论述了在他看来这种思维具有某种实体的和有抵抗能力的性质，而抽象思维则表现出某种虚弱、贫乏和苍白的性质，或许甚至（如果我们采用弗洛诺耶的解释）近乎病态的和衰老的性质。当然，这种观点只有当一个人在实体性与具体思维之间设立了一种先天的联系之后才有可能产生，正如像我们所说的，正是在这里出现了所谓气质的问题。如果经验主义者把一种有抵抗力的实体性归属于他的具体思维，那么从抽象的观点来看，他是在欺骗他自己，因为实体性或坚固性属于外部事实而不属于经验性思维。事实上，经验性思维被证明是特别虚弱的和无效力的；在外在事实面前它很难把握住自己，它总是追随外在事实，依赖于外在事实，最终难以提升到纯粹分类和描述活动的层面。因此，作为思维，它是非常脆弱的和无法自立的，因为它无法固立于自身，而仅仅依附于客体，客体作为决定性价值对它占据了绝对的优势。其思维的特征在于感觉阈限内的表象的连续不断，这与其说是为内在思维活动所驱动，倒不如说是感觉印象的变化流动。这种受感官感知制约的具体表象概念的流动序列，严格说来并非是抽象思维者所称作思维的东西，充其量不过是一种被动的统觉。

因此，偏好具体思维并赋予其以实体性的那种气质，可从感觉制约的表象占据优势上得到辨别，它与积极的统觉形成对照，后者产生于主观的意志活动，意在根据某种给定的观念的意向来组织这些表象。换句话说，在这种气质里，重点放在客体方面：客体是被移情的东西，在主体的观念世界中它保持一种准独立的存在状况，对它的理解紧随某种后续思维而至。因而这是一种外倾的气质，因为外倾型思维是具体的。其稳固性不在它自身，而在它自身以外的被移情的客体，这就是詹姆斯称之为“刚性的”的原因。在任何采纳具体思维或接受事物表象的人看来，抽象

思维显然是软弱的和无效力的。但对于站在抽象立场上的人来说，决定性因素就不再是感觉所制约的表象，而是抽象观念了。

根据流行的观点，观念只不过是经验集群的抽象。如果采用这种见解，人类心灵就易于被理解为一块白板（*tabula rasa*），可逐渐用关于生命与世界的知觉的、经验的彩笔来涂抹。从这种广义的经验科学的观点来看，观念可能除了是一种附带的现象，一种取自经验的后天的抽象之外就什么也不是了，因而它甚至比经验思维显得更软弱和更无色彩。但是我们知道，人类心灵不可能是一块白板，因为认识论的批判告诉我们，某些思维范畴是先天给予的；它们先于所有的经验，与最初的思维运作一同出现，是其思维运作的决定性因素。康德对逻辑思维所做的证明适用于整个心理领域。从一开始，心理就不是一块白板，正如心灵本身（思想的领域）一样。确实，它缺乏具体的内容，但是，由于遗传和预构的功能配置，其潜在的内容是先天给予的。这只不过是贯穿我们整个先祖世系的大脑功能的产物，是种系发生的经验与适应的努力的积淀。因而新生的大脑是一件无限古老的工具，能适应相当特殊的目的，它并非仅仅被动地感受，而且自愿地主动地整理经验，作出结论与判断。这些经验模式绝非是偶然的或随意的；它们严格地依循着预构的条件，这些预构的条件并非作为理解的内容为经验所传达，而是所有理解的先决条件。它们是先于事物而存在的观念，是决定形式的因素，是预先存在的草图，它们把某种特定的形式赋予经验质料，正如柏拉图所做的那样，使我们可能把它们看作意象或图式（*schemata*），或遗传的功能的可能性，然而，它们排斥其他的可能性，至少在很大程度上限制它们。这样就能说明为什么即使作为心灵最自由活动的幻想，也不可能漫无边际地游荡（尽管诗人是如此感觉的），而是保持固定在这些预构的范型内，固定在这些原初意象中。最广泛地分布于各民族中的神话故事表明，由于其主题的相似性，它们具有同样的联系。即使以某些科学理论作为基础的意象——以太（*ether*）、能量、能量的转换和永恒、原子理论、亲和力等等，也显示出了这种内在的限制。

正像具体思维为感觉制约的表象所支配、所导向一样，抽象思维则为缺失具体内容的“非表现



的”(irrepresentable)原始意象所支配。只要客体被移情因而对思维产生决定性作用，它们就会保持相对不活跃的状态。但是，一旦客体没有被移情，丧失了对思维过程的决定作用，那么遭到拒斥的能量就会集聚于主体身上。于是，主体被无意识地移情；原始意象从沉睡中被唤醒了，作为一种起作用的因素出现在思维过程中，尽管是以非表现的形式出现，正如一个隐身幕后的舞台管理者。它们之所以是非表现的是因为缺乏内容，仅仅具有活跃的功能的可能性，因为它们寻求某种东西去充实它们。它们把经验的材料引入到它们空置的形式中来，在事实(材料)中表现它们自己而不是表现事实本身。或者说，它们用事实来包裹自己。因此，就其本身而言，它们并非一早已先被知晓的起始点(point d'appui)，像具体思维中的经验事实那样，而是只有通过经验材料进行无意识的构形后，才能成为可经验到的。经验主义者尽管也能组织这些材料并形构它们，但却只是尽可能地依照具体的观念来构造，这些具体观念建立在过去经验的基础上。

另一方面，抽象思维者用无意识的模式来形构材料，只有在其制作出产品之后，他才能经验到他所用以形构材料的观念。经验主义者总喜欢把抽象思维者设想成，他们武断地依据一些苍白的、虚弱的、不恰当的前提来形构经验材料，从他们自己来判断抽象思维者的精神过程。然而，这种实际上的前提、观念或原始意象，抽象思维者自己并不知晓，就正像经验主义者并不知晓他在无数的实验之后由经验一步一步推演出来的理论一样。正如我在第一章所表明的，<sup>509</sup>某种类型(即这里所指的经验主义者)只着眼于个别客体，并且只关心此个别客体的行为，而另一种类型，抽象思维者则主要着眼于客体间的相似关系，而忽略其个别性，因为只有把世界的杂多性归结为某种统一和内在性的东西，他才能觉得平适安全。然而对经验主义者来说，这种相似关系实在令人烦恼困惑，是某种阻碍他认识客体的特殊性的东西。他越是移情于客体，就越能辨识其特殊性，也就越是丧失了与其他客体相关的相似性的洞见。倘若他也知道如何移情于其他的客体，那么他将比抽象思维者更能感觉和认识到它们之间相似性，因为抽象思维者只是从外部来看待这些客体。

由于具体思维者总是先移情于一个客体，然后再移情于另一个客体——这是非常耗时的过程——使得他对客体间的相似性的认识非常缓慢，因而他的思维显得迟钝和胶着。但他的移情却是流动性的。抽象思维者能很快地捕捉到相似性，用一般性特征来取代个别的客体，以自己的思想活动来形构经验材料，虽然他也受到阴影的（shadowy）原始意象的强有力的影响，正像具体思维者受到客体的强力影响一样。客体对思维的影响越是巨大，它铭刻于观念意象上的客体特征就是深刻。而客体对精神的作用力越小，原初观念刻写在经验上的印痕就越是强烈。

由于赋予客体过度的重要性，使得科学领域中出现了某种为专门家所偏爱的理论，例如我们在第六章中（第479段）所提到的精神病学中的“脑神话”。所有这些理论都试图用某些原理来解释极大范围内的经验，尽管它们只能适应于较小的范围，完全不适合其他的领域。与此相反，抽象思维之获得对个别事实的认识，仅仅因为与其他事实的相似性，它预设了一个普遍的假说，当其主导观念呈现于近乎纯粹的形式中时，它像神话一样几乎很少涉及具体事实的性质。因此，这两种思维类型若推至极端，都会创造出神话来，一个具体地表现于细胞、原子、振动之类词语中，另一个则用“永恒”的观念之类词语来作抽象的表达。无论如何，极端的经验主义者的优势在于尽可能纯粹地呈现事实，正如极端的观念主义者在镜像中反思原始意象一样。前者的理性成果受制于经验事实，正如后者的实际结果受制于心理观念的表现方式一样。由于现今的科学态度完全是具体性的和经验性的，它并不欣赏观念的价值，因而事实要远比对原初形式的认识重要，然而人类精神却正是以此形式来认识事实的。这种朝向具体化的转折相对来说乃是晚近的发展，乃是启蒙时代的残留物。其后果是令人惊异的，但是，它们导致了经验材料的积累，其数量的巨大所造成的只是混乱，而不是清晰。科学分立主义（separatism）和专门家的神话是其必然的结果，普遍性终于死灭。经验主义的盛行不仅意味着主动思维的受到压抑，而且危害到任何科学门类中的理论建构。无论如何，普遍性观点的死灭为神话般的理论建构铺平了道路，正如经验性观点缺失时的状况一样。

因此我认为，詹姆斯“柔性的”和“刚性的”这两个描述性用语，乃是片面的，骨子里隐藏着某种偏见。但是通过以上讨论至少有一点是明白的，詹姆斯对所涉及的地型的性格刻画就是我所指称的内倾型与外倾型。

## 第二节 詹姆斯类型观点中特有的对立范畴

### 一、理性主义对经验主义

我已经在前一节中讨论过这组对立范畴，将之理解为观念主义与经验主义的对立。我之所以避免使用“理性主义”一词，是因为具体的、经验的思维与主动的、观念的思维同样是“理性的”。两种形式都受理性支配。此外，不仅存在逻辑的理性主义，而且存在情感的理性主义，因为理性主义是一种普遍的心理态度，既适合于情感理性也适合于思维理性。以这种方式看待“理性主义”，我发现自己与那些历史的和哲学的观点不一致，它们在“观念主义的”意义上使用“理性主义的”一词，将理性视为绝对的概念。诚然，现代哲学家剥除了理性纯粹的观念（ideal）特征，喜好于将之描述成一种机能（faculty）、本能冲动、意向，甚至一种情感或一种方法。但无论如何，从心理学来考量，它是某种为立普斯的“客观感觉”（sense of objectivity）所支配的态度。鲍德温（Baldwin）将其视为“心灵构成性的和调节性的原则”<sup>510</sup>。赫伯特（Herbart）则视理性为“反思的能力”<sup>511</sup>。叔本华认为，它只是一种形成概念的功能，从这种唯一的功能，“所有以上提到的将人类的生命与野蛮的生命区别开来的理性的表现形式，就易于得到理解了。人们无论何时何地所称之为理性的或非理性的东西即意味着是否运用了这种功能”<sup>512</sup>。3所谓“以上提到的表现形式”指叔本华所列举的一些理性的表达方式；它们包括“对情绪和激情的控制，导出结论和建构一般性原理的能力……众多个体的统一行动……文明，国家以及科学，经验的保存”，等等。<sup>513</sup>如果像叔本华所宣称的那样，理性的功能在于形成概念，那么它必定具有某种特殊心理态度的特征，其功能在于通过思想活动来形成概念。在此意义上它完全是一种心理态度，杰鲁萨伦（Jerusalem）<sup>514</sup>据此把理性视为意志的倾向（disposition of the will），使我们能运用理性来做出决断，控制激情。

因此理性是拥有合理的、明确的态度能力，使我们能够根据客观的价值来思维、感知和行动。从经验主义的观点来看，这些客观的价值是经验的产物，但从观念主义

的观点来看，它们则是理性评价的积极行为的结果，其在康德的意义上指“根据基本原则来判断和行动的能力”。在康德看来，理性是观念的根源，他将观念界定为“其对象无法在经验中找到的理性概念”，它包含“理性在所有实际运用上的原型……一种调节性的原则，使我们将理性能力运用于经验实际时保持完全的一贯性”。<sup>515</sup>这是真正内倾的观点，与冯特（Wundt）的经验主义的观点形成鲜明的对照，冯特宣称，理性属于理智功能的集群，由于其“先前的阶段赋予了它们一种不可或缺的感觉基质”，它们便被集聚于“统一的一般性的表达形式中”。

不言而喻，“理智”这个概念是旧式机能心理学（faculty psychology）的遗留物，如果可以这样说的话，它甚至远比诸如记忆、理性、幻想等古老概念更为不幸，遭遇了完全与心理学无关的逻辑观点所造成的混乱，以致导致了这样的情形，它所包含的心理内容越是复杂多样，它就越发变得不确定而随意……从科学的心理学来看，倘若诸如记忆、理性或幻想之类东西都不存在，而只存在基本的心理过程以及它们相互间的联系，人们不加辨析地将它们统统归属于记忆、理性或幻想的名下，那么，在同质的概念的意义上——这种概念与某种严格界定的心理材料相应，就仍然不会有“心智”或“理智功能”的出现。然而，在某些情况下，这些援引自机能心理学库存的概念还是很有用的，尽管必须在经过心理学的方法修正的意义上来使用它们。当我们遇到非常异质的心理构成的复杂现象，这些现象要求我们根据它们结构上的规律性，并且首先根据具体的原因来思考它们时；或者当个体的意识在配置和结构上呈现出某种特定的趋向时；或者当心理构成的规律需要对其复杂的心理配置进行分析时，这种情况就出现了。但是在所有这些情况下，心理学研究自然负有这样的责任：不能僵死地恪守着如此形成的一般性概念，而必须尽可能地将它们还原到它们的简单要素中去。<sup>516</sup>

这里述说的是外倾型：我对尤具特色的引文加了着重号。在内倾型看来，诸如记忆、理性、理智之类“一般性概念”都是“机能”（faculties），亦即简单的基本功能，它们包括了受其统辖的各种心理过程；而在外倾经验论者看来，它们只不过是一些次要的、衍生的概念，只是对其基本心理过程的精心编构罢了，在他眼里，基本心理过程才



是更重要的。因此毫无疑问，我们最好不要处理这些概念，而应该原则上“随时将它们还原到它们的简单要素中去”。显然，在经验论者看来，既然一般性概念只是经验的衍生物，那么除了还原性思维外，其他一切都在题旨之外。他对“理性概念”，对先天观念毫无认识，因为他那被动的和统觉的思维定向于感官印象。这种态度的结果使客体总是受到强调；它（客体）成为主动力量，促使他去观察和从事复杂的推论，虽然这样做也要求一般性概念的存在，但这些一般性概念仅仅服务于在一个共同的名称下构成某类现象的集群。因而一般性概念自然成了次要的因素，除了语言述说之外便别无现实的存在。

因此，只要科学坚持认为感官感知的事实（基本事实）是唯一现实存在的东西，那么科学能接纳理性、幻想等概念，但不会承认其具有独立存在的权利。但是在内倾型那里，当思维为主动的统觉所定向时，理性、幻想等就获得了基本功能的价值，获得了机能的价值或来自于内部的主动运作的价值，因为对他来说，价值的重心在于概念，而非概念所包括统摄的那些基本心理过程。这种思维类型从一开始就是综合的。它沿着概念的线路来组织经验材料，用经验材料来“填充”观念。在这里，概念凭借自身的内在势能而成为主动力量，捕捉和形构经验材料。外倾型则认为，这种力量纯粹导源于随意的选择，或者导源于不成熟地对其本身受到限定的经验材料做一般化的归纳。内倾型由于不曾意识到自身思维-过程的心理，有时甚至可能采用流行的经验主义作为指导原则，以致无力抵挡他所面临的指责。但这种指责不过是外倾型心理的一种投射罢了。因为主动的思维类型既非从随意的选择也非从经验中汲取他思维-过程的能量，而是从观念、从内在功能形式中汲取能量，他的内倾的态度正是从此而激活。他无法意识到这种来源，因为它是先天缺乏内容的，只有通过他将形式赋予它之后，也即是说，通过他的思维将形式加诸经验材料上之后，他才能认识到观念。然而对外倾型来说，客体和基本心理过程是重要的和必不可少的，因为他无意识地把观念投射给了客体，他只有通过经验材料的积累和比较，才可能触及观念。这两种类型存在明显的对立：前者从他自己的无意识的观念来形构材料，以此达及经验的层面；后者则使自己为包含他自身无意识投射的材料所导引，以此达及观念的层面。这两种态度的冲突中存

在某种内在激发的东西，这正是造成最激烈也最徒劳的科学论争的原因。

我相信我的观点在以上已经做了充分的说明，理性主义，亦即将理性提升为原则的理性主义，既具有经验主义的特征也具有观念主义的特性。我们可以用“唯心主义”（idealism）一词来取代观念主义，但唯心主义的对立面是唯物主义，我们很难说唯物主义者的对立面是观念主义者。哲学史告诉我们，唯物主义者的思维同样经常可能是观念主义的，只要他不是经验地思考，而是以事物的普遍观念作为思维的起始点的话。

## 二、唯理智论对感觉论

感觉论意指极端的经验主义。它把感觉-经验设定为知识唯一不二的来源。感觉论的态度完全定向于感觉的客体。詹姆斯显然指的是理智的感觉论而非审美的感觉论，因此，“唯理智论”确实并非用于感觉论的对立面的恰当名词。从心理学上来说，唯理智论是把主要的决定性价值赋予理智、或者说赋予概念层次的认识的一种态度。但即使具有这样的态度，我仍然可以是一个感觉论者，例如当我的思维完全被源自感觉-经验的具体概念所占据时就是这样。出于同样的理由，经验主义者也可以是唯理智论的。在哲学中唯理智论和理性主义被混淆不清地使用着，因此在这种情形下，我们不得不用观念主义作为感觉论的对立面，因为后者究其实质只是极端的经验主义。

## 三、唯心主义对唯物主义

人们或许已感到好奇，詹姆斯的“感觉论”是否意指一种极端的经验主义，即如上面所推测的理智的感觉论，而他的“感觉论的”是否实际上意味着“感官的”——其性质作为一种功能与感觉有关而完全排除了理性。我所谓的“与感觉有关”是指真正的感官性，而非庸俗意义上的肉欲官能性（voluptas），它是一种心理态度，其中起定向作用的和具有决定性意义的因素，与其说是被移情的客体，不如说是纯粹感觉刺激的事实。这种态度也可描述为反映的（reflexive）态度，因为全部精神都依赖于感觉印象，将感觉印象推向了顶点。客体既未被抽象地认识，也未被移情，而只是靠其特有的性质和存在来产生影响，主体完全定向于客体所激发的感觉-印象。这种态度与一种原始的

精神状态相应。其对立面和结果是直觉的态度，直觉的态度从一种直接的感觉或领悟得到区分，它既不依靠思维也不依靠感觉，而是两者不可分割的结合。正如感觉对象呈现于感知的主体面前一样，心理内容也以准幻觉的方式呈现于直觉面前。

詹姆斯把刚性的人描述成“感觉论的”和“唯物主义的”（此外还有“非宗教性的”），这就使人更为疑惑，他所意指的类型对立是否与我所意指的一样。在一般人的理解中，唯物主义是一种定向于“物质”价值的态度——换句话说，是某种道德的感觉论。因此，如果我们将平常一般的含义归之于这些用词的话，那么詹姆斯的性格刻画所呈现出来的只是一幅很不切合于刚性的人的图像。这当然并非詹姆斯的意图，他自己关于这些类型的述说足以消除这种误解。我们推测他心里所想到的主要是这些用词的哲学含义，这大概不会错。在此意义上，唯物主义确实是一种定向于物质价值的态度，但这些价值乃是事实性的而非感官性的，指涉客观的和具体的现实。它的对立面是唯心主义，那种视观念具有绝对价值的哲学意义上的唯心主义。这里所意指的不可能是道德的唯心主义，因为如果这样的话，我们就违背了詹姆斯的本意，把唯物主义也设定为道德的感觉论。但倘若詹姆斯所谓的唯物主义是指一种定向于事实价值的态度的话，那么我们会再次在这种态度中找到外倾性质的东西，这样我们的疑虑就消除了。我们已经看到，哲学上的唯心主义对应于内倾的观念主义。但道德的唯心主义并非特别具有内倾型的特征，因为唯物主义者也可能是一个道德的唯心主义者。

#### 四、乐观主义对悲观主义

这一对为人所熟知的对立范畴是否真正适用于詹姆斯的类型观点，人的气质是否真能由此得以区分，我是深感疑惑的。例如，达尔文的经验思维难道也是悲观的吗？对于那种具有唯心主义世界观，从自己无意识的情感投射的角度来看待其他类型的人来说，这是确实的。但这并不意味着，经验主义者自己采取了一种悲观主义的世界观。再者，按照詹姆斯的类型说，作为思想家的叔本华，他的世界观纯粹是唯心主义的（类似于《奥义书》的纯粹的唯心主义），难道他有一点乐观主义者的味道吗？康德本身是

一个纯粹的内倾型，但像任何伟大的经验主义者一样，无论与乐观主义还是悲观主义都相距遥远。

因此在我看来，这种对置（乐观主义对悲观主义）与詹姆斯的类型观点毫无关系。正像有乐观主义的内倾型一样，也有乐观主义的外倾型，反之亦然。然而，作为无意识投射的结果，詹姆斯很可能陷入这种错误中。从唯心主义者的立场来看，唯物主义的、纯粹经验论的或实证主义的世界观都似乎完全是阴暗的，他必然觉得它们是悲观主义的。但是，对那种坚信“物质”具有神一样的性质的人来说，这类世界观就似乎是乐观主义的了。在唯心主义者眼里，唯物主义的观点切断了生命的神经，因为它的主要源泉——积极的统觉和对原始意象的认识——都完全衰竭了。对他来说，这样的世界观必然表现为十足的悲观主义，因为这剥夺了他的所有希望，使他再也无法看到永恒的观念如何体现于现实世界。一个纯由事实（facts）材料构成的世界意味着放逐和无家可归的漂泊。因此，当詹姆斯将唯物主义的视点等同于悲观主义视点时，我们有理由推断，他本人站在唯心主义一边——这一推断可能易于从这位哲学家生命中大量的其他事迹得到证实。这也可以解释为什么要把“感觉论的”、“唯物主义的”和“非宗教性的”这三种含糊不清的称号强加于刚性者的身上。这种推断进一步为《实用主义》中的一段话所证实，在那里，詹姆斯喜用波士顿的旅行家与克里普尔港的居民间的相遇来表达两种类型的相互厌恶。<sup>517</sup>这是一个很难令另一类型满意的比较，人们可能推测它是一种情绪的厌恶，甚至强有力的正义感也无法完全抑制这种厌恶。这种情形在我看来是极有价值的证据，它证实了两种类型之间确实存在令人恼怒的差异。或许我着重指出的两种类型间的情感的这种不相容性似乎是微不足道的，但是无数经验证明，正是这些隐藏于背景后的情感，它们不时地歪曲最公正的理性，阻碍理解的进行。完全可以想像，克里普尔港的居民也会用一种偏颇的眼光来看待波士顿的旅行家。

## 五、宗教性对非宗教性

当然，这一对立范畴的有效性取决于关于宗教性的定义。如果詹姆斯从观念主义的角度出发，完全把宗教性当作一种态度，宗教观念（与情感相对）在其中起着决定性作用，那么，他确实有权利把刚性的人描述为非宗教性

的。但是，詹姆斯的思想是如此的开阔和如此的通晓人性，以致他不可能不看到宗教态度也同样为宗教情感所决定。他自己说过：“但是，我们对事实的尊重并没有取消我们心中的宗教性。这本身几乎就是宗教的。我们的科学气质是虔诚的。”<sup>518</sup>

经验主义者以对事实近乎宗教式的信仰，取代了对“永恒”观念的崇敬。从心理学上来看，一个人是定向于上帝观念还是定向于物质的观念，抑或事实被提升到其个人态度的决定性地位，这都并没有什么差别。只有这种定向成为绝对性的，就可称之为“宗教的”。从这种提升的视角来看，事实像观念或原始意象一样具有了同样的绝对物的价值，后者其实是数千年以来人类与现实事实艰难碰触后留下的心理印迹。无论如何，从心理学的观点来看，对事实的绝对屈从绝不能描述为非宗教性的。刚性的人确实有其经验主义的宗教，正像柔性的人有其观念主义的宗教一样。这也是我们现在文化时代的现象：科学为客体所决定，宗教为主体即为主观观念所决定——因为观念被客体驱逐出它在科学中所占据的位置之后，它不得不寻找一个避难所。如果宗教在这个意义上被理解为现代文化的现象的话，那么詹姆斯就有理由把经验主义者描述为非宗教性的，但仅仅在此意义上而已。既然哲学家们并非人类的不同族类，那么他们所属的类型也就不能仅仅限于哲学家的范围，而是延伸到了所有文明的人类。根据这些基本理由，把一半的文明人划归为非宗教性的是绝对不能赞同的。我们从原始人的心理知道，宗教功能是心理的基本成分，无论它是否已经分化出来，我们在任何时候任何地方都能找到它。

倘若不对詹姆斯的“宗教”概念作出某种限定的话，我们就能再次推断，詹姆斯为他自己情感所扰乱，这是很容易发生的事情。

## 六、意志自由论对宿命论

从心理学的观点来看，这组对立十分有趣。有理由认为，经验主义者必然会因果性地思考，原因和结果之间的必然联系被当作公理似的。经验主义者定向于被移情的客体；或者说，他为外在事实所驱使，被给予这样的印象，结果必然紧随原因而至。从心理学来看，这是很自然的，



因果联系的必然性这种印象不得不使他产生这种态度。内在心理过程对外在事实的认同，是从一开始就隐含了的，因为在移情活动中，主体大量的活动即他自己生命的活动都被无意识地投入了客体之中。由此这种移情类型就被客体所同化了，尽管显得好像是客体被他所同化似的。但无论何时，只要客体的价值受到强调，客体就即刻取得一种重要性，会反过来影响主体，迫使他异化于自己。<sup>519</sup>正如临床心理学家从日常经验中所知道的那样，人类心理像变色龙似的变化无常。一旦客体占据优势，同化于客体的情形就会发生。对钟爱的客体的认同作用在分析心理学中扮演了不可轻视的角色。原始人的心理给我们提供了大量因崇拜图腾动物或祖先神灵而异化于自己的例证。在中世纪甚至晚近时代给圣徒们打上烙印（圣痕）<sup>520</sup>也是类似的现象。在《效法基督》（*Imitatio Christi*）<sup>521</sup>一书中，这种异化被提升为一种原则。

考虑到人类心理这种毫无疑问的异化能力，将客观的因果联系移置于主体的现象就不难理解了。处于因果原则给人们带来的绝对有效性的印象的支配下，人们的心理深感劳困，他们不得不动用认识论的全部武装，来抗衡这种印象的压倒性力量。这种情形由下述事实而变得恶化：经验的态度就其本性而言原本就会阻碍人们相信内在的自由，因为它缺乏任何证据，更确切地说缺乏任何论证的可能性。面对大量占据绝对优势的客观反证，那种模糊而不明确的自由感又有何作用呢？因此，经验主义者的宿命论（determinism）具有可以预见的结局，提供给他的思维的是相隔遥远的两个世界，而他又不愿像常人那样生活在这两个相互分隔的世界中——一个是科学的世界，另一个是从他的父母或环境所获得的宗教的世界。

正如我们所看到的，唯心主义究其实质在于其观念的无意识的激活。这种激活或许可归因于生命对后来所获得的移情的反拨，也可能表现为天性所形成与偏好的一种与生俱来的先验的态度（我在实际经验中看到过不少这样的例子）。在后种情形下，观念从一开始就是活跃的，尽管由于缺少内容而无法得到表现，它不能呈现于意识。然而，作为一种无形的（无法表现的）内在决定因素，它取得了超越所有外在事实的支配地位，将它自主和自由的意义传送给主体，主体由于内在地同化于这些观念，从而在

与客体的关系上感觉到自己是独立的和自由的。当观念成为定向因素的原则时，它便同化了主体，其彻底的程度，就像主体试图凭借对经验材料的形构来完全同化这些观念一样。于是，像前面所说的其态度定向于客体的情形一样，主体同样异化于他自己，只不过这时是在相反的意义 上迎合于观念的异化罢了。

世代相承的原始意象历经一切时代与变化而长存，它先于且承续所有的个体经验。因而它必然积蓄了巨大的力量。当其一旦被激活，由于把主体同化进了它自己，它就会经由主体无意识的内在移情而将一种独特的力量感传送给主体。这就是主体感觉到独立、自由和生命永恒的原因（参见康德的三重假设：上帝、自由与永存）。当主体感觉到他内在观念的活动超越于事实的现实性时，自由的观念自然就支配了他。倘若他的唯观念论（唯心主义）是纯正的，他必定会信仰自由意志。

这里所讨论这一组对立范畴对于我们的类型具有突出的典型意义。外倾型从其对客体的执著、对客体的移情与同客体的认同，以及自发地依赖客体而得到区分。他受客体的影响与他努力同化于客体一样达到了同样的程度。内倾型则从他面对客体时的自我坚守而得到区分。他努力摆脱任何对客体的依赖，驱逐所有的客体影响，甚至达到畏惧客体的程度。这使他依赖观念，在观念的庇护下摆脱外在现实，给予他内在的自由感——尽管为此他必须以非常显著的权力心理（power psychology）作为代价。

## 七、一元论对多元论

从上述讨论中可以推断，凡定向于观念的态度必然倾向于一元论。观念通常具有一种等级的（hierarchical）特征，不管它是从抽象过程中获得，还是作为一种无意识形式的先验存在。在前一种情形下，它可以说是大厦的顶端，总括居于其下的一切；而在后一种情形下，它是无意识的法典制订者，掌控着所有的可能性和思想的逻辑必然性。因而无论怎样，观念都具有至高无上的品性。虽然观念的多元性可能存在，然而其中之一总是会最后成功地取得优势，以专制的方式将其他的心理要素聚集起来。同样清楚的是，定向于客体的态度总是倾向于多元的原则，因为客体性质的多样性需要概念的多元性，否则客体的性质

就不能得到适当的解释。一元论的倾向具有内倾的特征，而多元论则具有外倾的特征。

## **八、教条主义对怀疑主义**

在这组对立中，我们很容易看到，教条主义是一种执著于观念的典型态度，尽管一种无意识的观念的实现并不必然导致教条主义。然而，无意识观念实现自身时的那种强力的方式，确实会给外人留下这种印象：定向于观念的思考者开始思考时，他教条地将经验硬塞入一个僵化的观念模式中。同样明显的是，定向于客体思维者从一开始就对所有的观念有所怀疑，因为他主要关注的是让每个客体和每一种经验自己说话，避免普遍概念的干扰。在这个意义上，怀疑主义实际上是所有经验主义不可或缺的条件。这组对立范畴也证实了詹姆斯与我的类型观存在根本的相似之处。

### 第三节 詹姆斯类型观的总体批判

在批判詹姆斯的类型观时，我必须首先强调，他的论述几乎全部与类型的思维性质相关。在一本哲学著作中，人们很难期望能得到别的什么。但是，从这种哲学背景所导致的偏见很容易造成混乱。表明这一点并不困难，某个或某些类似的特征同样也出现在相反的类型中，甚至出现在众多的类型中。例如存在教条主义的、宗教的、唯心主义的、唯理智论的和理性主义的经验主义者；也存在唯物主义的、悲观主义的、宿命论的和非宗教的观念主义者，如此等等。即使揭示出这些名词所含括的非常复杂的事实，揭示出其中所存在的种种细微差别，但这种可能引起的混乱仍然无法排除。

让我们分别来谈，詹姆斯的名词太过于宽泛，只有将它们作为整体来看，才能获得一幅关于类型对立的大致的画图。虽然这些名词未能将类型对立归结为一种简要的程式，但是它们对这幅我们从其他材料中所获得的类型的画图做了有价值的补充。詹姆斯是第一个注意到在多样的哲学思维中气质的特别重要性的人，最大的荣誉应当归属于他。他的实用主义研究的全部目的就在于调解因气质的差异所引起的哲学观的对立。

实用主义是一场广为流传的哲学运动，它源于英国哲学[牛津大学的席勒（Schiller）]，它把“真理”的价值限制在其实际效用和有用的范围内，而从不关注其他的观点是否对此真理观提出辩驳。从类型的对立来开始其对实用主义的阐释正是詹姆斯的特色，仿佛以此来证明和确立实用主义研究的必要性。于是，中世纪上演过的那场好戏又再次出现了。在那时，这种对立采取了唯名论对唯实论的形式；这正是阿伯拉尔（Abelard）在他的谓词论或概念论里所企图调和的东西。但是，因为当时完全缺乏心理学的观点，他解决问题的尝试失败于其逻辑的偏见和理智的偏见。詹姆斯的理解就深刻得多了，他从心理根基上来认识对立，因而提出了实用主义的解决方式。然而人们对其价值不应抱更多的幻想：实用主义只是一种权宜之计，只有在没有进一步的来源出现时它才可以宣称是有效的，它仅仅以气质给理智能力增添了一些色彩，有可能在哲学概念的形成中揭示出新的因素。柏格森（Bergson）确实注意

到了直觉的作用，注意到了一种“直觉方法”的可能，但留下的纯粹是提示而已。在他那里缺乏对于这种方法的论证，而要提供论证也确非易事，尽管柏格森宣称，他的“生命冲动”（*élan vital*）和“创造性绵延”正是直觉的产物。如果不考虑这些直觉概念的话——它们在心理上得到证实源于以下事实，早在古代它们就已经出现，尤其在新柏拉图主义那里，那么柏格森的方法就是理智的而非直觉的。尼采最大限度地利用了这种直觉的来源，这样，在他的哲学观念的形成中，他摆脱了理智的束缚，以致达到这样的程度：他的直觉使他远远超出了纯粹哲学体系的范围，从而把他领入艺术的创造之中，而这正是哲学批判所难以企及的。当然，我会提到他的《查拉图斯特拉如是说》，而非那些哲学格言集，后者接近于哲学批判，因为它们主要是理智方法的。所以，如果人们一定要谈论直觉方法的话，那么在我看来，《查拉图斯特拉》就是一个最佳的范例；同时，它惊人地阐释了如何以非理性的而仍然是以哲学的方式来把握问题的可能性。应该提到，叔本华和黑格尔显然是尼采的直觉方法的先驱，就叔本华而言，他的直觉情感对尼采的思维具有决定性影响，而就黑格尔而言，构成他全部体系的直觉理念对尼采产生了决定性影响。然而，在这两位先驱者那里，直觉位于理智之下，而对尼采来说，直觉则列于理智之上。

这两种“真理”之间的冲突需要一种实用主义的态度，如果要想公正地评断对方的话。然而，虽然实用主义可能是必不可少的，但它以完全的屈从为先决条件，因而几乎不可避免地导致创造性的枯竭。对立冲突的解决既不可能来自概念主义的理智性调解，也不可能来自对逻辑上不相容观点的实际价值的实用主义评判，而只可能来自一种积极的创造性活动，将对立双方同化为相互协调的要素，就像一个协调的肌肉运动有赖于相对立的肌肉群的均匀分布一样。因此，实用主义只不过是一种通过排除偏见而为创造性活动扫清了道路的过渡性态度。詹姆斯和柏格森是德国哲学——当然并非那种学院哲学——所已经踏上的这条道路上的路标。但是，以其猛烈的极端的形式，真正开辟出通向未来的道路的是尼采。他的创造性活动从根本上超出了并不令人满意的实用主义的解决方式，就正像实用主义对真理的生命价值的认识，从根本上超越了后阿伯拉尔



派哲学枯燥的片面性和无意识的概念主义一样——然而在他面前，仍然有高峰等待攀越。

## 第九章 传记中的类型问题

正如人们所期望的，传记 (biography) 对于心理类型问题也做出了它的贡献。就此而言，我们主要得感谢奥斯特瓦尔德 (Wilhelm Ostwald) <sup>522</sup>，通过比较数位杰出的科学家的传记，他建立了类型心理的两极对立学说，他称之为古典型 (classic type) 与浪漫型 (romantic type) 的对立 <sup>523</sup>。

前者的特征在于其每一篇作品饱满圆熟的完美性，以及一种极度离群索居、对周遭环境很少发生影响的气质和人格；而浪漫型则具有完全相反的特征。他的特点与其说在于每篇作品的完美性，而不如说在于作品的多样性和令人惊异的独创性，这些作品快速地一篇接一篇问世，并对其同时代的人产生直接而强有力的影响。

还必须强调的是，心理反应的速度是鉴别一位科学家归属于哪种类型的决定性准则。具有快速反应的发现者属于浪漫型，而反应缓慢者则属于古典型。 <sup>524</sup>

古典型创作速度的缓慢，相对而言通常要到其生命的后期才能将他心灵最圆熟的成果公诸于世。(第89页) 根据奥斯特瓦尔德的看法，古典型永远不变的特征是“对毫无瑕疵地特立于公众眼中的形象的绝对追求”。(第94页) 作为他“缺乏个人影响力”的补偿，“古典型往往通过自己的著作来确保一种更全面更具潜力的影响”。(第100页)

然而，这种影响似乎是有限的，这可从赫尔姆霍兹 (Helmholtz) <sup>525</sup> 传记中的一段插曲得到证实。对赫尔姆霍兹关于电击感应的效应所做的数学研究，他的同事杜博雷蒙 (Du Bois-Raymond) 写信给他说：“你应该——对这种口吻请勿见怪——多费点心思，使自己从你的科学观点的抽象问题中摆脱出来，站到那些对问题仍然一无所知、或者还不明白你究竟想要讨论什么的人的立场上来。”赫尔姆霍兹回答说：“关于这篇论文，我已尽力呈现了我的材料，至少我自己对它已十分满意了。”奥斯特瓦尔德评论道：“他根本就不考虑读者的观点，因为像他这种真正的古典型，只是为他自己而写作，以致在他看来他的表达方式是无可挑剔的，而对其他人来说却并非如此。”杜博

雷蒙给赫尔姆霍兹的同一封信中的另一段话则更有特色：“你的论述和结论我拜读了好几遍，然而我还是如坠五里雾中，不知道你在搞什么名堂，也不知道你用的是何种方法……最后我靠自己才发现了你的方法，终于逐渐开始理解你的论文。”<sup>526</sup>

这是古典型生活中极其典型的事件，古典型很少甚至从未成功地“以他自己的心灵之火去点燃别人的心灵”。（第100页）通常只有在他寿终正寝之后，才通过作品显示出他的影响；换句话说，这种影响只有在发掘他的遗著之后才会出现。梅耶（Robert Mayer）<sup>527</sup>就是一个典型的例子。他的作品似乎缺乏任何令人折服的、鼓动人心的或直接的感染力，因为他的写作方式最终像他的交谈或讲课方式一样，只是他自己的一种表达而已。因此，古典型所产生的影响与其说是靠其作品的外在诱惑力，不如说是由于这些作品成了他最后的遗迹，只有通过这些作品，他的成就才能建立起来。从奥斯特瓦尔德的描述中明显可以看到，古典型很少谈论他正在做什么和他做事的方式，而只是表达他所获得的最终结果，完全无视公众对他如何获得这种结果一无所知这一事实。显然，写作的方式方法问题似乎对他一点也不重要，因为它们是与他人格密切相关的最私人的问题，是某些深藏于他人格背后的东西。

奥斯特瓦尔德将他的两种类型与古代的四体质说做了比较，尤其涉及到反应速度的问题，在他看来，反应的速度是根本性问题。迟缓的反应与黏液质（phlegmatic）及忧郁质（melancholic）相关，快速的反应与多血质（sanguine）及胆汁质（choleric）相关。他把多血质和黏液质看成平常的类型，而胆汁质和忧郁质在他看来却是基本性格病态的夸大表现。

如果我们浏览一下名人传记，把戴维（Humphry Davy）<sup>528</sup>和利比克（Liebig）<sup>529</sup>归于一边，把梅耶和法拉第（Michael Faraday）<sup>530</sup>归于另一边，那么就很容易看到，前者是十分明显的浪漫型，多血质和胆汁质的，后者则是同样清晰的古典型，黏液质和忧郁质的。在我看来，奥斯特瓦尔德的观察是很有说服力的，因为古代的四体质说完全有可能建立在相同的经验原则上，奥斯特瓦尔德正是根据这一原则来划分古典型与浪漫型的。四体质说显然根据感触性（affectivity）而得以区分，即是说，它们与明

显的感触反应相对应。但是，从心理学的观点来看，这种分类是肤浅的；它仅仅从外部表现来做判断。据此，那些行为举止平静而不引人注目的人被归属于黏液质。只因为他外表看起来“迟钝”就被归入了黏液质。但事实上，他很可能完全并非“迟钝的”；而是具有深刻敏感性的甚至激情性的，只不过在他身上，这些情愫都依循着内向的表达方式，因而其外部表现显得最为平静。乔丹的类型概念就考虑到了这一事实。他不仅从表面印象，而且从对人性的深刻观察来进行判断。奥斯特瓦尔德的区分标准却同古代的体质划分一样，完全建立在外部表现的基础上。他的浪漫型的主要特征是快速的外在反应；而古典型同样可能具有快速的反应，但只是内在的罢了。

我们在阅读奥斯特瓦尔德的传记作品时一眼就可以看出，浪漫型与外倾者相对应，古典型与内倾者相对应。戴维和利比克是外倾型的范例，正如梅耶和法拉第是内倾型的范例一样。外在反应是外倾者的特征，正如内在反应是内倾者的特性一样。外倾者在自我表现上并无什么特别的困难；他几乎是身不由己地四处抛头露面，因为他的全部本性都是朝向外在客体的。他能轻易地以令人愉快和使人可接受的形式致力于外在世界；即使有时并不怎么令人愉快，但至少是可以令人理解的。因为他快速的反应和快速的感情释放，使他无论有价值还是无价值的内容，都被投射到客体上去了；他的反应带有迷人的风度也带有阴郁的思想和感情。出于同样的原因，他的诸如此类的反应很少经过精心的考虑，因而它们是易于理解的；他那一个接着一个的即时反应产生出一系列的意象，清晰地向公众呈现出他所追寻的道路，呈现出他由此而获致其结论的方法。

与此相反，那些几乎完全专注于内向反应的内倾者，通常无法释放出他的反应，除非在其感情爆发之际。他往往把反应抑制下来，虽然其反应的敏捷度可能完全不亚于外倾者。它们并不在表面上表现出来，因而内倾者很容易给人造成迟钝的印象。由于立即的反应总是带着强烈的本人色彩，所以外倾者不可避免地展露出他人格的锋芒。而内倾者则通过压抑他的即时反应而将人格潜藏起来。移情（empathy）并不是他的目的，他并不是要把内容移转于客体上去，而是要从客体获得某种抽象物。取代他即时的释放与反应的是，在最后形成他最终的产品之前，他情愿

在内心长期地精心编构它们。他的全部努力在于，使产品不带有他本人的色彩，使产品呈现在去除了所有关于他本人的联系状况中。这种来自他长期内在劳作的成熟的果实，以其最高度的抽象和非个人化的形式呈现于世。因此它是难以理解的，因为公众缺乏对其先期阶段的认识，缺乏对他之所以获得这一结果的方式的认识。他与公众之间也缺乏个人的联系，因为内倾者的自抑，把他的人格掩盖起来了，使公众无从得见。但通常正是依靠这种人格的联系，才能提供理智的领悟所无法提供的理解力。当对内倾者的发展做出评判时，一定要牢记这一情形。通常人们对内倾者所知甚少，因为他真正的自我并非显而易见。他即时的外向反应能力的缺失把他的人格隐藏起来了。因此他的生活为那些幻想的解释和投射提供了足够开阔的空间，倘若他的成就使他成为公众感兴趣的对象的话。

因此奥斯特瓦尔德说，“心灵的早熟”是浪漫型的特征，我们必须加以补充，虽然这是完全正确的，但古典型也可能同样地早熟，只是他把产品深藏于内心，这当然不是蓄意为之，而是缺乏直接表达的能力所致。由于情感分化程度的不足，内倾者总是具有某种笨拙的特征，其与他人的个人关系中一种真正的婴儿期特征。他的外在人格是如此的不确定且模糊，他本人对这方面又是如此地敏感，以致他只敢将自己觉得已经完美无缺的作品呈现在公众的面前。他宁愿让他的作品替他说话，而不愿努力为其利益进行辩护。这种态度自然使他呈现于世界舞台的时机大为延迟，以致内倾者总觉得自己是晚熟的。但是，这一肤浅的判断忽视了这样的事实，明显早熟且外在分化已经完成的外倾者，其内在的方面，其与内在世界的关系，却完全是婴儿期的。这种内在的幼稚只有到其生命的后期才会显示出来，例如表现为某种道德上的不成熟，或者像通常的情形那样，表现为令人惊异的婴儿期思维。正如奥斯特瓦尔德所观察到的，浪漫型比古典型拥有更多发展和成长的有利条件。浪漫型在公众面前的那种令人信服的外貌，他的外向反应使他个人的重要性易于被公众所认识。在这方面，许多有价值的关系很快就建立起来了，他的工作变得极富成效，获得了所谓的广度（第374页），而古典型却藏而不露，人际关系的缺乏使他的工作范围难以具



有广度，但他的活动却由此获得了深度，其作品往往具有经久不衰的价值。

两种类型都怀有热情，所不同的是，外倾者的热情往往满之于心而溢之于口，而内倾者的热情则恰恰三缄其口。他无法点燃他人的热情，因而也没有形成惯常所有的同事的圈子。即使他有传授知识的愿望，但他简要的表达方式及其所产生的神秘理解，都足以使他进一步从事交流的努力无法实现；常有的情形是，谁也不相信从他嘴里能讲出什么特异新颖的事来。在肤浅的人看来，他的表达方式及其“人格”都显得平淡无奇，而浪漫型的人却似乎天生地“妙趣横生”，并且懂得如何利用正当或不正当的手段来引导公众产生这种印象。他的能言善道极适合于用来阐明那些卓越的思想，也有助于使公众忽视他思想中的某些漏洞。奥斯特瓦尔德强调浪漫型易于在学院生涯上获得成功，可谓是切中事理的。浪漫型能移情于他的学生，知道在恰当的时刻使用恰当的字眼。但古典型却沉浸于自己的思维和问题中，完全看不到学生理解他时所遇到的困难。当论及古典型的赫尔姆霍兹时，奥斯特瓦尔德说：

尽管他学识渊博，经验丰富，心灵富于创造力，但却并非一个优秀的教师。他从不当下即刻做出反应，而是要到较长时段后才有所回应。在实验室中面对学生提出的问题，他总是答应会好好考虑，但往往要等好几天之后才会给出答案；然而他的回答往往与学生先前的问题相去甚远，以致只有在极少数情况下，学生才会发现他所遇到的困难与老师后来给他做出解释的那种关于一般问题的精致完美的理论之间的联系。他不仅无法给初学者提供其十分需要的即时帮助，也无法做出符合学生个性的正确引导，使学生逐渐产生出作为初学者对老师所自然具有的信赖，最终发展为能完全掌握他的学科。所有这些不足都直接根源于老师无法立即对学生的需要做出反应，唯此，当学生所期待的反应姗姗来迟时，却早已失去了效应。

在我看来，奥斯特瓦尔德根据内倾者反应的迟缓所做的解释似乎并不恰当。没有任何证据表明赫尔姆霍兹的反应迟缓。他的反应只不过是内在的而非外在的罢了。他并没有移情于他的学生，因而无法理解学生所需要的东西。他的态度直接定向于他自己的思维；因此，他并非针对学生个人的需要做出反应，而是针对学生的提问在他自己心

中所引起的思考做出反应，他的反应是如此之迅速且彻底，以致就立即领悟到了其更进一步的联系，但在那时，尚无法对其充分发展的抽象形式做出评价与回应。这并不是因为他的思维太过于迟缓，而是因为，要想在瞬间中把握他所预见到的问题的全部内涵是不可能的。他根本就没有想到，学生对这类问题竟一无所知，因而自然认为他必须着手处理这类问题，而不是给学生一些简单的和细枝末节的建议，如果他能够看到为了同他的研究相适应学生真正需要什么的话，那么情况就不会是这样了。但是，作为内倾者，他从未移情于他人的心理；他的感情内移于他自己的理论问题中，沉溺于整理编织学生所提出的问题的线索，而完全忽视了学生当时的实际需要。自然，从学院的观点来看，这一特殊的态度自然是相当不合适的，更不用说它所造成的相当不利的个人印象了。内倾型教师外表上给人以迟钝、古怪、甚至笨拙的印象；为此，他不仅遭到广大公众的贬抑评价，而且连同事也轻视他，直到他的思想为别的研究者所接纳和精心阐释的那一天到来为止。

数学家高斯（Gauss）<sup>531</sup>就对教学深感厌恶，他常常告知他的每一个学生，他讲授的课程可能都会取消，希望通过这种方式来解除他必须去上课的负担。对他来说，教学真是太痛苦了，因为这意味着，“在尚未精心推敲和出版他的著作之前，他就不得不在讲课中发表某些科学的结论。在没有做好这些查对工作的情况下就被迫将他的发现传达给他人，使他觉得好像穿着睡衣出现在陌生人面前一样”。（第380页）奥斯特瓦尔德在此指出了非常重要的一点，即上文所提到的，内倾者只愿意从事全然不带个人色彩交流。

奥斯特瓦尔德指出，浪漫型由于其日渐地江郎才尽，不得不相对较早地结束了他的专业生涯。这一事实也使奥斯特瓦尔德将之归因于较快的反应速度。在我看来，既然心理反应速度仍然远没有从科学上得到解释，而且也没有任何证据能够证实，外向反应要比内向反应敏捷，那么，外倾型发现者才能的较早枯竭，与其说与反应的速度相关，倒不如说与他的类型所特有的外向反应相关。他很早就发表作品，迅速变得名闻遐迩，于是既在学术上又作为作家开展密集的社会活动；他在非常广泛的圈子内交朋友，致力于人际关系，除此之外，他还对学生的发展状况

极感兴趣。而内倾型开拓者则很晚才发表作品；其发表作品的时间间隔也比前者要长，通常在表达方式上显得言简意赅，惜墨如金；他极力回避主题的重复，除非这样做能引进完全新鲜的东西。他进行科学交流时的那种扼要而简洁的风格，经常省略了他怎样获致他的成果的提示，以致妨碍他的著作被广泛地理解或接受，使他处于默默无闻的状况。他对教学的厌恶使学生们对他敬而远之；他的名气微不足道，使他不可能有广泛的交际圈子；他通常过着深居简出的生活，这不仅出于必然，而且也出于他自己的选择。因此他避开了太多地耗费精力的危险。他的内向反应不断把他领回到他狭窄的研究道路上去；这些研究本身是相当精确的，随着时间的推移，更是教他精疲力竭，根本不允许多在别的方面耗费任何一丝精力。由于这样的事实使情况变得更为复杂，浪漫型在公众方面的成功固然产生令人鼓舞的效果，但却通常为古典型所不屑，因而他只得迫使自己在研究工作的完美上来寻求唯一的满足。基于这些考虑，我认为浪漫型天才之所以相对较早地耗尽了他的才能，更多地在于其外向的反应而不是快速的反应速度。

奥斯特瓦尔德并无意把他的类型的划分看成是绝对的，因为每一个研究者都可能同时既属古典型又属浪漫型。然而他的意见却是，从反应速度来看，“那些真正伟大的人”都可明确归入其中的某一类型，而“普通人”则通常表现为中间状况。（第372页及以下页）总之我认为，奥斯特瓦尔德传记所包含的材料，其中一部分对类型心理来说是极富价值的，它清楚地揭示了浪漫型与外倾型、古典型与内倾型之间的对应。

## 第十章 类型总论

### 第一节 绪言

在以下篇幅里，我试图对类型心理作一般性的描述，从我称之为内倾的和外倾的两种基本类型开始。随后，我将描述那些更特殊的类型，其特殊性可归属于这样的事实，其个体适应和个体定向主要取决于其最高程度得到分化的功能。对于前者，我将称之为态度-类型（attitude types），因为它们明显带有一般兴趣或欲力运动的趋向；对于后者，我将它们称为功能-类型（function types）。

正如我已在前面章节中所以一再强调的那样，态度类型由他们对于客体的态度而得到区分。内倾型态度是一种抽象的态度；在本质上，他总是企图从客体中撤回欲力，就像他不得不摆脱客体加在他身上的压力一样。相反，外倾型则与客体保持着一种过分信赖的关系。他信赖客体的重要性达至了这样的程度，他的主观态度总是与客体相关联，为客体所定向。对他来说，客体被赋予的价值总嫌不足，其重要性必须不断地增进。这两种类型从根本来说是这样的不同，形成了如此鲜明的对照，以至于只要稍加指点，即使对一个外行人来说，这都是再明显不过的事实。谁都知道那些缄默、固执并常常有点羞涩的人，与另外一些开朗、善于交际、快活或者至少是友善和易于接近的人形成了鲜明的对照，后者以与人为善的态度来对待整个世界，即使他们与世界发生冲突，也仍然与之保持一种联系，并且反过来受到世界的影响。

当然，人们首先倾向于把这些差异仅仅看作个体特殊性格的癖性。但是他们一旦对人类本性有更透彻的认识后就会很快发现，这些差异并不仅仅与个体情形有关，而且是一个典型的态度问题，其普遍性远较那些只有有限的心理经验的人所设想的要大得多。实际上，正如前面章节所显示的那样，这是一种基本的对立，它有时清晰有时模糊，但只要人们涉及到那些无论如何其人格已得到彰显的个体时，这种对立就会变得很明显。这种人不仅出现于有教养的阶层，而且出现于社会的各个阶层；因此，我们的类型不仅分布在一个社群中分化层次最高的成员那里，也分布在工人和农民中。更有甚者，这些类型把性别的差异

置诸一边，因为我们可以所有阶层的女性中找到同样的类型对比。这种普遍的分布很难说纯粹出于有意的选择，如果情形是这样，那么具有共同的教养和背景的特定社会阶层，肯定会出现与此相关联的特定的态度。但现实却正好相反，因为这些类型的分布显然是随机的。例如在同一个家庭里，一个孩子可能是内倾的，而另一个孩子却是外倾的。从这些事实来看，态度-类型显然是一种随机分布的普遍现象，由于它与意识判断或意识意图没有联系，其存在就只能归结为某种无意识的、本能的原因了。因此，作为一种普遍的心理现象，类型态度必定具有某种生物基础。

从生物的角度来看，主体与客体之间的关系总是一种适应关系（relation of adaptation），因为主客体间的每一种关系都通过相互影响以双方的修正作用（modification）作为先决条件。这些不断的修正作用形成了适应。因此，对于客体的类型态度就是适应的过程。自然中存在两种根本不同的适应方式，它们确保生命有机体得以继续存在。其一在于较高的繁殖率，具有适应于单一个体的较低的防卫力量和较短的生命周期；另一种则在于个体具有多种自卫的手段以及较低的生殖率。在我看来，这种生物性的差异不仅相应于我们所说的两种心理适应模式，而且是这两种心理适应模式的现实基础。在这点上，我只需作些大致的提示就足够了。很明显，外倾型的特性在于不断以各种方式扩展和增殖他自己，而内倾型的倾向则在于抵御各种外在要求，通过把能量从客体那里撤回而保存自己的能量，从而巩固他自己的地位。当布莱克（Blake）直觉地把这两类人描述成“丰产的”（prolific）和“吞食的”（devouring）<sup>532</sup>时，他并没有弄错。正如一般的生物例证所表明的那样，这两种适应形式都是普遍的和成功的，因而也是典型的态度。其中一种借助多种关系而完成的东西，在另一种只需一种关系就足够了。

儿童通常在他们最初的岁月中就显示出一种确定无误的典型态度，这一事实使我们推测，决定某种特定态度的并非是一般人所理解的生存竞争。我们有足够充分的理由反对这种观点，认为甚至尚处哺乳期的婴儿就已形成了无意识的心理适应活动，照此看来，母亲的影响导致了婴儿的特定反应。虽然这种观点有着毋庸置疑的证据，但它在



同样无可争辩的事实面前是不可置信的，因为同一母亲的两个婴儿会很早就显示出两种截然不同的态度来，丝毫也不会由于母亲的态度而有所变化。尽管没有什么东西能诱使我去低估双亲影响所具有的无法衡量的重要性，但是这种熟悉的经验却迫使我得出这样的结论：必须从儿童的气质中寻找决定性因素。总之，虽然外部环境有其影响，但决定一个儿童是否属于这种或那种类型的必然是个人的气质。自然，我这样说仅仅指那些出现在正常条件下的情形。在异常的条件下，即当母亲的态度极端反常时，儿童也可能被迫采取一种相对类似的态度，但这是违背他们个人的气质的，如果没有反常的外来影响介入其中，他们的个人气质就很可能已经变成了另一种类型。通常，无论何时，只要这种作为双亲影响的结果的类型的伪造（falsification of type）发生，个体后来就会成为心理症患者，其疾病只有通过发展与其天性相谐和的态度才可能治愈。

关于个人的气质，我只能这么说，显然存在着这样的个体，他在某一方面而非在另一方面具有极大的适应能力，或者说，某种适应能力对他而言是十分契合的，此外我就一无所知了。或许这样说是合适的，那些不为我们所知的生理原因在其中起了一定的作用。从一个人的经验来看，类型的倒置对有机体的生理健康是极其有害的，它往往引起严重的衰竭状况，我认为这是完全可能的。

## 第二节 外倾型

在我们关于这种和以下类型的描述中，为表达的清晰起见，将意识心理和无意识心理区别开来是很有必要的。让我们首先来描述意识现象。

### 一、意识的一般态度

虽然，确切的情形是，每个人的定向都在于与外部世界所提供的事件保持一致，但是我们从日常生活中看到，这些事件本身仅仅具有相对的决定性。常见的事实是，室外天气寒冷迫使某人穿上大衣，而另一个人出于锻炼身体的目的则认为这是大可不必的；某人崇拜一个新近成名的男高音歌手是因为所有人都崇拜他，而另一个人的不置可否并不是因为他不喜欢他，而是因为他觉得公众所普遍崇拜的对象实际上并不值得崇拜。某人之所以屈从于环境是因为经验告诉他，一切都从来如此，而另一个人则深信，尽管事情以同样的方式重复一千次，但第一千零一次却会极不相同。前者定向于既定的事件，后者则保留一种可以说是介于他自己与客观事实之间的观点。这样，当客体所导致的定向占据绝对优势，以致其决定和行为受客观状态而不是受主观观念所支配时，我们就说这是外倾的态度。这种态度一旦成为习惯，我们就称作外倾型。如果一个人的思维、感觉和行动，他实际生活中的一切皆直接地与客观状态及其要求保持一致，那么他就是外倾的。他的生命十分清楚地表明，是客体而非主观观念在他的意识中扮演了最重要的角色。当然，他也具有主观观念，但是他们的决定价值远没有客观环境重要。因此，他从不打算从他自己的内在生活中寻找任何绝对的因素，因为他知道唯一重要的东西在他自身之外。像埃庇米修斯一样，他的内在生活屈从于外在需要，虽然其中并不是没有冲突；只不过最终总是以客观的规定性赢得胜利。他的全部意识朝向外外部世界，因为基本的、最终的决断总是产生于外部。当然，他之所以如此，只是因为他希望这样。除了那些主要依赖于某种特殊心理功能或依赖于其性格特性的心理因素外，他所有的心理特征都来自于这一基本态度。他的兴趣和注意主要指向客观事件，尤其指向他当下环境的客观事件。不仅人而且事都可抓住和吸引他的注意。因此，这些人和事也决定他的行为，使其行为在此基础上获得充分

的理解。外倾型行为被公认为与客观环境相关。就它们不只是对环境刺激的反应而言，它们也有适应具体环境的特点，在客观环境的范围内显得充裕自如。但它并不打算真要努力超出这些限制。其兴趣同样如此：客观事件对他具有近乎永不衰退的魅力，因此在正常的情况下他绝不会去舍此而他求。

支配其行为的道德法则与社会的要求是一致的，即与盛行的道德准则相一致。倘若盛行的道德准则改变，那么外倾型主观的道德标准也会随着改变，但他一般的心理习惯却一点也不会改变。这种客观因素所导致的严格的决定意义——像人们所认为的那样——并不意味着对一般生活环境的完全适应，更不用说理想的适应了。当然，在外倾型看来，这样一种对客观环境的调适（adjustment）似乎是一种完全的适应，因为对他来说并无别的标准存在。但是从更高的观点来看，我们绝不会赞同，客观环境在任何情况下都是正常的环境。客观环境很可能有暂时的和局部的反常性。一个调节自己使顺应于环境的个体被普遍地认为是与他自己的环境状态相适应，而并不与他的全部环境相适应，就生命律的普遍有效性而言，他也处在反常的环境中。个体在这种环境中或许能飞黄腾达，但只能达到一定的程度，一旦当他及其整个环境逾越了生命的普遍律时，灾难就会临头了。他将跌入崩溃的深渊，其情形正如他与先前环境的调节适应一样。调节顺应并非是适应；适应所要求的远远超出了与当下环境的随波逐流（这里我再次想起了斯比特勒的埃庇米修斯）。适应要求遵循生命的规律，它们比那些此时此地的当下环境更具有普遍性。正常外倾型的调节顺应即是其局限所在。他的正常性一方面归因于他具有相对来说比较容易与现存环境保持一致的能力。他的要求局限于客观的可能性，例如局限于在某种特殊时候具有远大前景的那种职业生涯上；他会去做需要他或期望他去做的事情，放弃所有那些并不是完全自明的或在任何一方面超出他周围的人所期望的创新。另一方面，他的正常性也从根本上取决于他是否考虑到了他的主观需要和要求，而这正是他的弱点所在，因为他的类型倾向是如此的外向，以致对最为明显的主观事实，即对他自己的身体状况也会毫不在意。身体并非完全是客观的或“外在”的，这样，那些对于生理健康来说必不可少的基本需求的满足就不能得到公正地对待了。身体因此而遭受磨

难，就更不消说心理了。通常，外倾型很少意识到这后一种状况，但他的亲朋戚友看得很清楚。只有当他感觉到身体状况反常时，才发现自己已失去了均衡。这些是他所无法忽视的。很自然，他将之视为具体的和“客观的”，因为在他这种心理类型看来，它们不会是别的什么。但在他人身上，他立即觉得是“想像”在起作用。一种过分外倾的态度会变得如此地漠视主体，以致主体完全为所谓的客观要求所牺牲——例如，那种日益扩展的事业的要求，因为订单堆积如山，他不能不去把握可能获利的机会。

这就是外倾型的危险：他为客体所束缚，在它们那里完全迷失了自己。从这种状态中产生出来的神经性或生理性的功能失调就具有了一种补偿的意义，它们迫使主体进行一种不自主的自我限制。如果症状是功能性的，那么其特征就可能象征地表达出他的心理状态。例如，一个声誉鹊起达到高度危险状态而诱使他不恰当地耗费自己的精力的歌唱家，会由于神经的抑制而突然唱不出他以前的高音了；一个出身寒微飞快地达到具有极大影响和远大前程的社会地位的人，会突然遭受高山病（mountain sickness）症状的折磨。再举个例子，假如一个男人正准备娶一个生性多疑却被他偶像化了的女人为妻，这个女人的价值完全被他过高地估计了，此时他会感到有一种食道痉挛在折磨着他，使他不得不每天喝两杯牛奶保养身体，每杯得花上三小时才能喝完，于是他不再去拜访他的未婚妻，每天除了忙于调养自己的身体外便别无其他的选择；一个通过自己的努力拼搏，建立了一份巨大产业的人，会因为不堪事业的重负而为神经性干渴症的发作所苦，以致很快就沦为歇斯底里的狂喝滥饮者，成为酒精中毒的牺牲品。

在我看来，歇斯底里显然是外倾型最常患的心理病症。典型的歇斯底里的标志在于患者与他周围成员之间的一种极度的亲密关系，一种近乎模仿性的对周遭环境的调节性顺应。使他自己引人注目，给人留下深刻印象，这种经常性倾向是歇斯底里症的基本特征。与此相关的是他那种众所周知的暗示感受性，对他人影响的易于接受性。外倾型歇斯底里的另一个明白无误的症状是他的滔滔不绝，这时常把他带入幻想的领域，以致被指责为“歇斯底里的说谎者”。歇斯底里的特征始于一种对正常态度的极度夸大；接着为来自无意识的补偿性反应所复杂化，它借助迫

使欲力内倾的生理症状来抗拒这种极度的外倾。无意识的补偿性反应产生出另一类更具内倾特征的症状，其中最典型的当属幻想活动的病态强化。

在对外倾形态度作了一般性概述后，我们现在将转到对其修正（modifications）的描述上来，基本心理功能作为这种态度的结果经历了这样的修正。

## 二、无意识的态度

我竟然要讨论“无意识的态度”，这或许有些奇怪。正如我一再指出的，我将无意识态度视为对意识的补偿。根据这一观点，无意识就与意识一样，有权称之为一种“态度”。

在前面章节中，我强调了外倾型态度中的某种片面的倾向，它源于客体在心理事件过程中的优势地位。外倾型通常受到诱惑把自己耗费在明显的客体的利益上，使主体同化于客体。我已经详尽地讨论一种极度的外倾型态度所导致的危害，即对主观因素的压抑。因此，唯一所期待的是，意识的外倾型态度的心理补偿对于主观因素具有极其特殊的重要性，我们将在无意识中发现一种显著的自我中心的倾向。实际经验已证明了这一点。对此我并不希望引用个案的材料，所以必须提醒读者注意下面的章节，在那里我打算呈现每一种功能类型（function type）中的无意识的典型态度。在这一节里，我们只简单地涉及一般外倾态度的补偿作用，这样，我将把自己限制在从同样一般性的意义上来描述无意识的态度。

无意识态度作为对意识的外倾态度的一种有效的补偿，它具有明确的内倾特征。它将欲力集中在主观因素上，即集中在为意识态度所窒息和压抑的所有那些需要和要求上。从前一节的描述中我们很容易得出结论，纯粹的客观定向确实歪曲了大量的主观冲动、意愿、需求与欲望，剥夺了它们所自然应当拥有的欲力。人不是一架随偶然的要求为另外的目的而重新铸造的机器，可以希望它仍然像以前一样正常地运转而没有丝毫的不同。人类携带着囊括于他的全部历史，人的结构本身就已经记载了人类的历史。人身上的这种历史因素体现了一种生命的需求，智慧的心理系统（psychic economy）必须对此作出回应。过去必然会以某种方式活跃起来并且融入现在。完全同化于



客体必将激起那些受压抑的少数因素的反抗，它们属于过去并且从一开始就已存在。

从这些一般性思考来看，我们就易于理解为什么外倾型的无意识要求实质上具有一种原初的、婴儿般的和自我中心的特性。当弗洛伊德说无意识“除愿望之外一无所为”（can do nothing but wish）时，这对外倾型的无意识来说是相当真实的。其对客观环境的调节顺应和对客体的同化阻止了微弱的主观冲动的进入意识。所有这些冲动（思想、意愿、感情、需求和情感等等）根据其被压抑的程度而呈现出一种退化的性质；它们越是不被认可，它们就越是成为婴儿的和古代的。意识态度剥夺了它们可随意动用的能量，只给它们留下了再也无法剥夺的那一丁点能量。这种遗痕仍然具有不可低估的潜势，我们只能将之描述为原初的本能。任何独断的尺度都决不能根除个体中的本能；它要求通过无数世代缓慢的、有机体的变化而导致一种根本的改变，因为本能是有机体形成的能量表现。

因此，对任何被压抑的冲动来说，相当一部分能量最终还是保留下来了，它具有本能的特性，从而保持了它的潜势，尽管由于其能量被掠夺，使它沉入了无意识。意识态度越是外倾，无意识态度就越是成为婴儿的和古代的。具有外倾型无意识态度特征的自我中心远远超出了单纯的儿童自我中心，它甚至濒临于无情与野蛮的边缘。正是在这里，我们完全找到了弗洛伊德所描述的乱伦愿望（the incest-wish）的症结。不言而喻，这些东西完全是无意识的，只要意识态度的外倾还没有达到极端的程度，它们就仍然是潜在的，一个对此没有作出深入研究的观察者是不会看到它们的。但是，只要意识态度被极度夸大，无意识就会以某种症状的形式出现；无意识的自我中心、婴儿期特征和古代特征就会丧失它们原来的补偿性质，或多或少地表现为与意识态度的公开对立。这一过程从意识观点的荒谬的极度夸大开始，其目的在于进一步地压抑无意识，最后总是以意识态度的归谬（*reductio ad absurdum*）<sup>533</sup>收场，亦即以灾难收场。这场灾难或许以客观的形式出现，因为客观目的逐渐被主观目的所扭曲。我记得有一个患者是个出版商，他最初仅仅是个被雇用的工人，通过许多年的艰苦奋斗他终于出人头地，最后独自拥有了一家非常庞大的出版公司。这家公司越是扩大，落在他肩上的担子就

越是沉重，直到最后完全吞噬了他所有的其他兴趣。这就证实了他的毁灭。作为对他将全部兴趣放在事业上的一种无意识的补偿，某些他童年时代的记忆复活了。童年时代他对绘画和素描倍感兴趣。但是，他并没有把它当作目的，作为一种起平衡作用的业余爱好，使这种能力得以重新发扬，而是把它引入他的事业中，开始构思如何以“艺术”的方式来美化他的产品。他的幻想不幸被物质化了：实际上他是照自己原初的和幼儿阶段的趣味在生产，结果是几年后他的公司一败涂地，不可收拾。我们的“文明理想”告诉我们，一个有事业心的人必须把一切都集中在目标所在的那一点上，他就是按照这种理想行事的。但是他走得太过了，最后沦为他儿童期所追求的那种能力的牺牲品。

然而，这类灾难也可能是主观的，以神经崩溃的形式出现。一旦当无意识的影响最终使意识行为彻底瘫痪时，这种情形就不可避免地发生了。这样，无意识的要求迫使自己强行进入意识，造成一种灾难性的分裂，这通常从两个方面表现出来：要么主体不再知道他真正想要什么，不再对任何东西感兴趣；要么他突然想要的太多，对太多东西产生兴趣，但这些都是不可能的。对文化理性来说，对婴儿期的和原初的要求进行压抑极容易导致心理症或导致滥用诸如酒精、吗啡、可卡因等麻醉剂。在那些更为极端的病例中，这种分裂常以自杀告终。

无意识冲动具有一种显著的特性，当由于意识认识的缺失而导致能量被剥夺时，就会呈现出一种破坏性特征，只要它们的补偿作用中止，这种情况就会发生。而一旦当它们达到相当于绝对无法与我们的文化相容的那种文化水准的深度时，它们的补偿功能就中止了。从此时刻，无意识冲动成了一种阻碍，在每一方面都与意识态度相对立，其真正的存在导致了公开的冲突。

一般说来，无意识的补偿态度在心理平衡的维持上找到了其表现方式。当然，一种正常的外倾型态度并不意味着个体的行为毫无改变地与外倾型的整个图式完全一致。即使在同一个体中，我们也能观察到多种心理过程，包括内倾的机制。只有当外倾的机制占据优势时，我们才能说形成了外倾的行为模式。在这种情形下，最高分化程度的功能总是运用于外倾的方式，而劣势的功能是内倾的；换

句话说，优势功能是可意识化的功能，完全处在意识的控制下，而分化程度较低的功能则部分是无意识的，受意识控制的程度较低。优势功能总是意识人格的表现，总是它的目的、它的意志和它的一般行为的表现，而劣势功能则属于那些“偶然出现”在一个人身上的东西。它们并非仅仅引起疏忽，例如语误（*lapsus linguae*）和笔误（*lapsus calami*），而是同样具有一半或四分之三的意向性，因为劣势功能也具有轻微的意识性。这方面的典型范例是外倾情感型，他同周围的人和物保持着极佳的情感关系，而有时极不圆滑的意见也会脱口而出。这些意见来自他劣势的或半意识的思维，仅仅由于其部分地受到他的控制，也没有与客体保持充分的联系，它在其感情上是无情冷酷的。

外倾型较低分化程度的功能总是显示出一种高度的主观色彩，带着明显的自我中心和个人的偏好，因而显示了它们与无意识的密切联系。无意识通过它们而不断地显示出来。很难想象，无意识是永久地埋藏在许多潜在心理层次之下的东西，以致只有通过艰苦的挖掘过程才能显露出来。相反，无意识内容会不断地流入意识心理过程，以致达到这样的程度，有时观察者很难确定哪些性格特征属于意识人格，哪些属于无意识人格。这种困难主要出现在那些比别人更富于表现自己的人身上。自然，这在很大程度上也取决于观察者的态度，看他是否掌握了意识或无意识的人格特征。一般来说，善于判断的观察者将注重把握意识的特征，而知觉型的观察者则将更多地受到无意识特征的影响，因为判断主要与心理过程的意识动机相关，而知觉则记录心理过程本身。但是，由于我们运用判断和知觉时常常是双管齐下，那么，一种人格在我们看来既是内倾的又是外倾的就是很容易发生的事了，所以我们不能立即决定优势功能到底属于哪一种态度。在这种情况下，只有通过对于每一种功能的本质进行透彻的分析才能有助于我们形成合理的判断。我们必须看到，哪一种功能被完全置于意识的控制之下，哪些功能具有一种偶然的和自发的特征。前者总是比后者具有更高的分化程度，而后者则具有婴儿的和原初的特征。然而有时优势功能给人以正常的印象，而劣势功能却具有某些变态或病态的东西。

### **三、外倾型态度中基本心理功能的特征**

#### **1.思维**

作为外倾的一般态度的结果，思维主要为客体和客观事件所定向。这就产生了一种显著的特征。思维一般来自两个源泉，其一来自主观的最后可归结为无意识的根源，其二则来自感官-知觉所传送的客观事实。较之前一个源泉，外倾思维在很大程度上受到后一个源泉的制约。判断总是预设了某种标准；对外倾型判断来说，有效的决定性标准是适应于外在环境的标准，无论它从可知觉的客观事实直接表现出来，还是从客观观念表现出来都是如此；因为客观观念即使得到主观的认可，但它在其根源上同样是外在的和客观的。因此，外倾思维并不必然地是纯粹的具体思维；它很可能同样是纯粹的观念思维，例如，如果可以证明它所运用的那些观念在很大程度上是从外界借用来的，即由传统和教育传达的，那么这一说法就能成立。所以，要判断某种思维是不是外倾的，我们首先要问的是：根据什么判准来作出判断——是外界提供的，还是主观根源所提供的？进一步的标准在于思维者形成结论时所取的方向——它是否主要地定向于外部现实。至于它迷恋于具体对象这一点并不能作为外倾性质的证据，因为我的思维之所以关注具体的对象，可能是因为我正在从中抽象我的思想，也可能因为我正在通过它而将我的思维具体化。即使我的思维关注于具体事物，也可能就此而言被描述为外倾型的，然而我的思维将要选择什么样的方向，仍然是一个根本性的问题，一个有待解决的问题——即，在进一步的过程中，它是否再回到客观事件、外部事实，还是回到一般可接受的概念。就商人、工程师、科学研究者的实用思维而言，其外在导向性再明显不过了。但是在哲学家那里，即使他们的思维是导向于概念的，这仍然是有待解决的问题。我们要问的是，这些概念是否纯粹来自客观经验的抽象，在这种情况下，它们代表包括众多客观事实的较高级次的集体概念，或者我们要询问的是，它们是否（如果它们并非明显来自直接经验的抽象的话）导源于传统或借引自当时的心智氛围。在后一种情形中，这些概念乃隶属于客观材料的范畴，据此，这种思维将被称为外倾的。

尽管我们并不想在此讨论内倾思维的性质，而把它留到后面的章节（第628—631段），但是有一个基本的问题，在继续讨论之前我必须做一些说明。因为一个人如果反思一下我刚才对外倾思维所作的论述的话，他或许很容

易得出这样的结论：我所说的含括了所有通常被理解为思维的东西。他或许会辩称，一种既非定向于客观事实又非定向于一般性观念的思维不配称之为“思维”。我充分意识到了这一点，我们时代的思想及其整个时代最为杰出的代表人物都仅仅知道和认可外倾的思维类型。这大部分是因为所有在外表上明显可见的思维，无论其采取的是科学、哲学，或甚至艺术的形式，不是直接导源于客体，就是流向于一般性观念。在这两种基础上，思维才显得基本上是可以理解的（尽管这并非总是自明的），因此它被认为是有效的。在这个意义上，可以说定向于客观事实的外倾型理性实际上只是唯一被认可的理性。然而——我现在将谈到内倾理性的问题——也存在另一种完全不同的思维，它的被称为“思维”几乎是不可能否认的：它是既不定向于直接的客观经验也不定向于传统观念的思维形式。我从下面的论述获得这另一种思维形式：当我的思想专注于具体客体或一般性观念，并且以此方式让我的思维过程最终返回到我的起始点那里时，那么，这一心智过程就并非仅仅是在我身上所发生的心理过程。我将对所有那些感觉和情感忽略不计，尽管它们或多或少作为干扰我的思维过程的伴随物而变得引人注目，我只是强调这一事实：这种起始于客体而又回归到客体的真正的思维过程，仍然处在一种与主体的不断的联系中。这种联系是一种充分必要的条件（*conditio sine qua non*），缺少了它，无论什么样的思维过程都不会发生。即使我的思维过程尽可能地定向于客观材料，但它终究是我的主观过程，它既不能避免也不能摆脱主体性的渗入。尽管我竭尽全力要为我的思想线路选择一个客观的方向，但我绝不能中止相应的主观过程及其连续的伴随物，那就会熄灭从我的思想中闪射出的真正的生命的火花。这一相应平行的主观过程具有一种很难避免的自然倾向，它使客观材料主观化，将它们同化于主体。

无论何时，只要主观过程被赋予主要的价值，那另一种与外倾思维分庭抗礼的思维就会出现，也就是我称之为内倾的纯主观的思维定向。这种思维既不为客观事实所规定也不导向客观事实；它是一种从主体开始为主观观念或主观事实所导向的思维。我并不想在这里过多地讨论这种思维；我仅仅想使它的存在得以成立，作为外倾思维的必要补充，将外倾思维置放在一个更为清晰的焦点上。



这样，一旦当客观定向获得了某种优势时，思维就是外倾的了。这一事实并未改变思维的逻辑性；它只是决定了思想家之间的差异，詹姆斯将这种差异视为气质的问题。正如我们已经解释的那样，定向于客体在思维功能上并未造成什么根本的改变，只是其外观有所改变而已。它具有被客体所迷惑的外观，仿佛没有外在的定向它就简直不可能存在一样。它似乎纯粹就是外在事实的结果，或者似乎只有当某种普遍的观念介入时，它才能达到其最高点。它好像总是受到客观材料的影响，所得出的只不过是那些本质上与它们的内容相符合的结论。因而它给人们造成某种缺乏自由、有时缺乏远见的印象，尽管在客观限制的范围内它是机敏干练的。现在我所描述的仅仅是这种思维给观察者所造成的印象，观察者本人必定有一种不同的视点，否则他要观察外倾思维的现象是根本不可能的。由于他的视点不同，他只能看到这种思维的外观，并无法看到它的本质，而一个本身拥有这种思维的人则能抓住它的本质，却无法掌握它的外观。仅根据外观作出的判断不能公正地判断事物的本质，因而其判断在大多数境况下是贬值的。

实质上，这种思维并不比内倾思维贫乏和缺少创造性，它只不过服务于其他的目的罢了。这种差异当外倾思维占用特属于内倾思维领域的材料时看得最为清楚；例如，当一种主观信念根据客观事实以分析的方法来解释或被视为它来自于客观观念时就是这样。然而，从我们的科学意识来看，当内倾思维企图将客观材料带入那种并非以客体为根据的联系中时——或换言之，当内倾思维企图使这些客观材料服从于主观观念时，这种差异就看得更为清楚了。两者都感觉到对方侵入了它自己的领域，因而产生了一种阴影面的效果（shadow effect），两者都向对方显示了最不利的一面。这样，内倾思维便显得相当的武断，而外倾思维则显得沉闷而平庸。因此两种思维定向必处于无休止的战争状态。

人们或许认为，只要把具有客观性质的和具有主观性质的事物清楚区分开来，这种冲突便容易结束。然而不幸的是，这种区分是不可能的，尽管有许多人在这方面尝试过。退一步讲，即使区分有可能作出，那也是一件灾难性行为，因为两种定向本身就是片面的，其有效性十分有

限，所以它们都需要接受对方的影响。无论何时，只要思维在极大程度上被置于客观材料的影响下，思想就会变得贫瘠不堪，因为它已成为客体的纯粹的附属物，其本身不再具有通过抽象而成为一种独立概念的能力。这样，它被归结为某种“事后思维”，对此，我并非意指“反思”，而是意指一种纯粹模仿的思维，它宣称除了明显可见的东西和从一开始直接呈现于客观材料面前的东西之外就别无他物了。这种思维自然直接地返回到了客体，但绝没有超越它，甚至都没有将经验与客观观念联结起来。相反，当它拥有一种适应于客体的观念时，它完全无法体验到具体的、个体的价值，而仍然固守着一种或多或少同义反复的（tautological）位置。唯物主义者的心态就是其绝妙的例证。

当外倾思维作为绝对客观规定的结果而从属于客观事实时，它完全迷失于个别经验中，仅仅积累了大量未经消化的经验材料。这些彼此之间鲜有或根本没有联系的个别经验所造成的重压导致了思维的分裂，它通常要求一种心理的补偿。这必定形成某种简单而普遍的观念，将累积的无序的全部材料连贯起来，或者至少提供这种连贯的可能性。诸如“物质”、“能量”之类概念正是用于这一目的的。但是，当思维并非主要依赖于客观材料而是依赖于陈旧的（第二手的）观念时，这种思维的极度贫乏就愈发会用对于事实的印象的积累来做补偿，这些事实印象围绕一种狭窄而贫乏的观点集合起来，因此该事实许多有价值和有意义的方面都完全被忽略了。我们当今众多号称科学的成就都可将它们的存在归属于这一错误的定向。

## **2.外倾思维型**

所有基本的心理功能都很少或从不会在同一个体身上具有同样的力量或达到同样的发展程度，这是我们所体验到的事实。通常，总有一种功能无论在力量上还是在发展程度上都处于决定性地位。当思维在所有心理功能中占据领先的地位时，即当个体的生命主要受反思的思维统领，以致每一重要的行为都产生于理智思考的动机，或者至少倾向于遵从这种动机时，我们就可以恰当地将之称为思维型。这一类型既可以是内倾的也可以是外倾的。我们将首先讨论外倾思维型。

从定义来看，该类型指这样的一个人，他的全部努力——当然，仅就他是一种纯粹的类型而言——在于要求他的所有行为皆服从理智的结论，总是以定向于客观材料作为其最终的手段，无论这些材料是外在事实还是普遍被接受的观念。这种类型的人总是把客观真实或客观定向的理智程式提升为不仅适应于他自己而且适应于他的整个环境的支配性原则。他以此理智程式来衡量善与恶，决定美与丑。一切与此程式相符合的都是正确地，一切与此相悖的都是错误的，任何它认为中立的东西都是纯粹偶然的。因为此程式似乎体现了生命的全部意义，所以它成了一种普遍的规律，在任何时候在任何地点无论对个体还是对集体都必然产生作用。正如外倾思维型使自己屈从于这一程式一样，同样地，为了他们的正确，他周围所有的人也要服从于它，而凡是拒绝服从的人都是错误的——因为他抗拒普遍的规律，因而不合情理的、不道德的、丧失良心的。他的道德准则禁止他容忍例外；在任何情况下他的理想都必须付诸实现，因为在他的眼里，它是最纯粹的可认识到的客观真实的表述，因此也必定是放之四海而皆准的真理，不可缺少的拯救人类的真理。这并非是出自于他对邻居的任何伟大的博爱，而是出自于更崇高的正义和真理的立场。在他自己的本性中，任何表现出使这一程式失效的东西都只不过是有点缺陷的东西，是一种偶然的失误，是一些有待于下一次被剔除的东西，若下一次再有失误，那就显然是一种病态了。倘若对疾病、苦难或精神错乱的忍耐偶尔成为这种程式的组成部分的话，那么就应为慈善机构、医院、监狱、传教机构等制定一些特殊的措施，或者至少为这些组织定出长远的规划。通常，由于正义和真理的动机并不足以真正确保这些方案的实行；因此基督教式的慈善乃是必不可少的，这种慈善更多地诉诸情感而不只是诉诸任何理智的程式。人“应该如何”或人“必须如何”在这样的规划中显得极为重要。如果这个程式涵盖十分广阔的话，这种类型就会在社会生活中扮演非常有用的角色，无论作为改革者、检察官、良心的净化者，还是作为重要创新的创导者都是这样。但是，这样的程式越是严厉，他就越会发展成一个纪律严明的人，一个循循善诱的说教者，一个自以为是的批评家，他总是喜欢把自己和他人放到同一个模式里。在这里我们已经勾勒出了两个极端，大多数这一类型的人便分布于这两个极端之间。

根据外倾型态度的性质，这种人格的影响和行为越是远离他们辐射范围的核心，就越是令人产生好感而且有益。他们最好的方面位于他们影响范围的边缘。我们越是深入他们自己的权力领域，就越能感受到他们那种令人反感的专横。一种相当不同的生命在这一边缘搏动着，在这里，程式的真理可能被视为其余部分的有价值的附属物。但是，我们越是接近该程式运作的权利核心，我们就越是发现生命从所有不执行该程式指令的东西中枯竭了。通常，那些关系最为密切的近亲不得不品尝这种外倾程式所造成的最令人讨厌的结果，因为他们最早感受到其冷酷无情的危害。但是，受害最深的毕竟还是主体本人——这给我们揭示出了这种类型心理的另外一面。

过去向来没有任何理智程式能含括和表达生命的多样可能性，将来也不会有，这一事实必然导致其他同等重要的生命形式和生命活动受到抑制或完全被排除掉。首先，所有那些依赖于情感的生命活动将在这种类型中遭受压抑——例如，审美活动、品味、艺术感受、友谊的培育等等。诸如宗教体验、激情之类的非理性现象经常被压抑到近乎完全无意识性的地步。毫无疑问，有一些例外的人，他们能够为某种特定的程式牺牲自己的整个生命，但是对我们大多数人来说，这种排除其他一切的状态是无法长久维持的。依赖于外在环境或内意向、蒙受理智态度压抑的生命潜能本身迟早会间接地感受到意识行为对于生命的扰乱。无论何时，只要这种扰乱达到某种确定的强度，此人就会患心理疾病。不过在大多数情况下，这不会太严重，因为个体会本能地允许自己对其程式作出消解性的限定，使其以恰当的合理的姿态出现，这就创造了一个安全的装置。

这些相对的或所有的被意识态度所排除的无意识倾向和功能仍然保持着一种未发展的状态。与意识功能相比较，它们是劣势的。就它们是无意识性的这种情形而言，它们同无意识的其他内容合并在一起，并且具有异乎寻常的特征。就它们是意识性的这种情形而言，它们仅仅扮演了一种次要的角色，尽管其对于整个心理图像来说具有相当重要的作用。最先受到意识抑制影响的功能是情感，因为它与严厉的理智程式处于最激烈的冲突中，所以遭到最大强度的压抑。但是，没有任何功能可以被彻底地消除

——它只是被极大地扭曲了。于是情感变得十分驯顺，至少使自己屈服了，它不得不支持意识的态度，以适应意识的目的。但是，这只在这样的程度上才有可能；一部分情感仍然是桀骜不驯的，有待压抑。倘若压抑成功了，这种阉下的情感就会以与意识目的相对的方式起作用，甚至产生对个体来说原因不明的不可思议的影响。例如，那种十分特异的意识利他主义（the conscious altruism）类型，他们受到一种隐秘的自我私利的干扰，而这种私利给原本无私的行为打上了自私的烙印。纯粹的伦理意图可能把他引入到危险的情境中去，这种情境有时更多地表现出超出伦理的动机之外的结果。有一些公共道德的卫道士，他们突然发现自己处于必须妥协让步的境地；也有一些救助工作者，他们自己就极需救助。他们救助他人的决心常常导致他们采用某些手段，这些手段只会带给他们所想要避免的东西。有些外倾理想主义者，他们拯救人类的欲望是如此的强烈，以致他们不惜撒下弥天大谎，以极不诚实的手段来追求他们的理想。在科学界有一些令人痛心的例证，一些有着崇高声誉的研究者，由于其对真理及其公式的普遍有效性深信不疑，而毫不犹疑地伪造有利于此的证据。他们的信条是：目的使手段正当化。只有运作于无意识中和处于隐秘中的劣势情感，才能诱使这些有声誉的人们变得如此心理失常。

这种类型的劣势情感也以其他的方式显示出来。为了坚持其客观的程式，其意识态度或多或少地变成非个人的了，它常常达到这样的程度：其个人的兴趣受到了极大的损害。当这种态度走向极端时，所有对个人的思考都消失得无影无踪，甚至那些涉及主体自身人格的思考也消失了。他的健康被忽视，他的社会地位一日不如一日，他家人最为重要的利益——健康、财务和道德——也因其理想的缘故而蒙受伤害。无论如何，个人对他人的同情必然被挫伤，除非这些被同情的人正好与他同一理想。常常发生这样的事：他家中的直系亲属，例如他的孩子，只知道他是一个暴君似的父亲，而在家庭之外他的人道美名却广为流传。由于意识态度的高度非个人化特征，其无意识情感就变得极度个人化和过于敏感，从而生发出隐秘的偏见——例如，随时把任何与他的程式相对立的东西都曲解为个人的恶意；或者常常倾向于为了使别人的观点无效而预先对他人的论证作出否定性的推测——当然，这些都是为



了护卫他的感触性（touchiness）。由于无意识的过分敏感，他的表达方式和声调常常变得严厉、尖刻、带有侵犯性，并且更为频繁地使用含沙射影、明嘲暗讽的方式来攻讦他人。他的情感具有狂热和憎恨的特征——这正是劣势功能的征兆。无论个体为了理智的目的会多么慷慨地牺牲他自己，但是他的情感相应来说却是卑微的、多疑的、阴阳怪气的和保守的。一切超出他的程式之外的新东西都透过无意识的憎恶的面纱来看待，并据此遭到谴责。一个以博爱主义著称的医生威胁要解雇一名胆敢使用体温计的助手，因为程式规定，发烧只能由脉搏来诊断，这种事出现在上世纪中叶。

情感越是受到压抑，其对在另外的情形下显得无可挑剔的思维的那种隐秘的影响就变得越是有害。理智程式原先由于其内在的价值而有充分理由要求得到普遍的承认，但在这种无意识的个人敏感性的影响下，却经历了一种显著的改变：成为了僵死的教条主义。人格上的自我专断转变成了某种程式。真理不再被认为是不言而喻的；而是被等同于主体，当作一个敏感的宠物来对待，任何恶意的批评家都可以侮辱中伤它。如果可以施行人身攻击的话，那么这位批评家就要倒霉了，攻击这位批评家时无论怎样的言词都不算过分。真理必然得到炫耀，直至最后公众开始醒悟过来，发现这与其说是真理本身的问题，不如说是真理创建者的个人的问题。

理智程式的教条主义有时会经历更为显著的变异，这种变异不能归结为那种与被压抑的个人情感的无意识的混合，而应归结为与其他的无意识因素的一种拼凑，它们因拼凑而融合起来。尽管理性告诉我们，每一种理智程式都只能是部分的真理，因而绝对不能声称具有普遍有效性，但实际上，理智程式获得了如此巨大的优势，以致所有其他可能的观点都被强行推入到背景中去了。它篡夺了所有那些更普遍、更少限定、更为谦逊因而也更具真实性的生命观的位置，甚至取代了那种我们称之为宗教的普遍的生命观念。因此，理智程式成了宗教，尽管实质上它与任何宗教没有丝毫的联系。于是，它获得了宗教最基本的绝对性特征。它成为了一种理性迷信。然而现在，所有那些遭受压抑的心理倾向在无意识中建立起一种反对立场（counter-position），引起疑虑症（doubt）的突然发作。

这样，它越是努力抵挡疑虑症的发作，意识态度就越是变得狂热起来，因为狂热只不过是被过度补偿了的疑虑。这一发展最终将导致意识观点的过分防卫，导致在无意识中形成与此绝对对立的反抗立场；例如，意识的理性主义与极端非理性的对立，科学态度与古代的迷信态度的对立。这就能解释那些科学史上众所周知的固执而荒谬的观点，它们被历史证明曾经成为许多杰出的研究者的障碍物。通常，无意识的对立观点大多体现在女性身上。但根据我的经验，这种类型主要发现于男性中，这是因为，思维更多地是在男性身上而不是在女性身上成为一种决定性功能。当思维在女性身上占据优势时，它通常与一种心灵的直觉倾向相联系。

外倾型思维是积极的（positive），即建构性的。它导致新的事实发现，或导致建立在不同经验基础上的一般概念。它通常也是综合性的。即使在分析时，它也能进行建构，因为它总是超越分析而达到新的结合，获得更深层的概念，用新方法把经过分析的材料重新组合起来，或给它增添某些新的东西。人们可以称这类判断为论断性的（predicative）。无论如何，它的特殊点在于，它从不绝对地贬低什么或破坏什么，而总是用一种新的价值来代替已经毁坏的价值。这是因为这种类型的思维为其生命能量的流动开辟了道路。生命的稳定流动就显示在他的思维之中，以致使他的思维具有一种前进的、创造性的特征。他的思维既不停滞也不退行。但是，倘若思维无法在意识中保持优先的地位，它就会变成停滞的或退行的。在这种情况下，它就会丧失其积极的和充满生机的特性。它依循尾随于其他功能之后，变成埃庇米修斯式的了，为事后聪明所困扰，满足于不断对过去的和消逝的东西进行沉思默想，努力咀嚼以期分析和消化这些东西。既然创造性的因素现在被交付给了另一种功能，思维就不再发展：它停滞了。判断呈现出一种明晰的内在性（inherence）特征：它完全把自己限定在所给予的材料范围内，一点也不超越这一范围。它满足于一些多少还算是抽象的陈述，陈述不再授予材料以任何的价值，材料已经不再内在于它。这种判断总是定向于客体，就某种经验而言，它所确证的不会超过经验所具有的客观的和内在的意义。我们很容易在这些人身观察到此种思维类型：他们忍不住会对一个印象或经验加以某种理性的和无疑非常有效的评论，但其

评论一点也不会冒险跨越客观材料那近乎魔力般的范围。实质上，这种评论只不过是说：“我之所以理解了它是因为事后我能思考它。”事情就这么简单地告一段落。最好，这种判断充其量只是将经验放置到此经验所属的那种一望而知的客观背景中去而已。

但无论何时，只要思维以外的功能在意识中取得了支配性地位，达到一定的明显的程度，那么，就思维仍然是意识的而且并不直接地依附于这种支配性功能而言，它就会呈现出否定的（negative）的特征。如果它从属于支配性功能，它就实际上可能带有一种肯定的外表，但是只要做更仔细的研究就会发现，它只不过简单地模仿了支配性功能，以那种显然矛盾的思维所特有的逻辑规律的论据来支持支配性功能。这种思维并非我们目前讨论的旨趣所在。我们所关心的更多的是一种思维的性质，它并不从属于另一种功能，而仍然坚守它自己的原则。观察和研究这种思维并非易事，因为它总是或多或少地受到意识态度的压抑。因此在绝大多数情况下，首先必须将它从意识背景中收取回来，除非它能在某些毫无戒备的时刻偶然浮现于表面。通常，它会诱发诸如此类的问题：“现在你到底在想什么？”或者“对此事你私下持什么看法？”或许人们不得不使用一点点小手段，这样的来设计问题：“那么，照你看来，我真的考虑到了这一点吗？”当真正的思维是无意识的并因此而得到投射的时候，我们就必须采用这种方法。以此方法被诱使浮现于表面的思维便具有这类特性，我刚才将之描述为否定的思维时所想到的就是这种特性。它惯常的模式可用两个词来做最充分地表达：“除了……以外什么也不”（nothing but）。歌德曾以靡菲斯特（Mephistopheles）的形象来作为这种思维的人格化身。它首先显现出一种明显的倾向，将它所判断的对象归结为某种陈腐平庸或别的东西，从而剥夺了它本身所真正具有的意义。这种诡计使对象看起来似乎依附于某种十分普通的东西。无论何时，只要在两个男人之间明显地产生一种客观的、非个人的冲突，否定性思维就会抱怨对方“哗众取宠”。当某人捍卫或拥护一个理由时，否定性思维绝不会询问其理由的重要性，而只会说：“他由此能得到什么好处？”摩莱斯各特（Moleschott）的名言“人吃什么就是什么”（Der Mensch ist, was er isst）也属于这一类别，就像许多我无须再列举的警句一样。

这种思维的破坏性和它有限的偶尔的适用性，都无须再强调了。但是还存在另一种否定思维的形式，乍看之下它很难被认作否定思维，这即是通神论的（theosophical）思维，当今它迅速遍及世界各地，或许被认为是对新近退潮的唯物主义的反动。通神论思维具有这样一种状态，它一点也不像是还原性思维，因为它把一切都提升为超验的和囊括宇宙的观念。例如，梦不再仅仅是梦，而是“另一种层面上”的经验。迄今为止无法解释的心灵感应被简单地解释为从一个人传递到另一个人的“震动电波”（vibrations）。一种常见的神经病痛用这样的事实来作出解释，那是某种东西与“灵体”相碰触的缘故。大西洋沿岸居民的某些人种上的特征也被轻易地解释为亚特兰提斯Atlantis<sup>534</sup>的沉没，等等。我们只要打开了一本通神论的书，便会认为一切都已经得到了解释，“心灵科学”并没有留下任何无法解开生命之谜。但是归根结底，这种思维正与唯物主义的思维那样是否定性的。当后者把心理设想为一种发生在细胞神经节中的化学变化，设想为一种细胞伪足的伸出和缩回，或者设想为一种内在的分泌时，这就与通神论一样的迷信了。差异仅仅在于：唯物主义把一切都归结为生理学，而通神论则把一切都归结为印度的形而上学。当我们把梦归咎于撑得太饱的胃时，梦并非就因此得到了解释，当我们把心灵感应解释为“震动电波”时，我们同样没有说出什么东西。因为“震动电波”到底是什么呢？不仅这两种方法的解释毫无用处，而且实际上它们是破坏性的，因为这种解释转换了主要的论题，在前一例中它把问题引向了胃，在最后一例中则引向了想像的电波，它们以虚假的解释阻碍了对问题进行认真的研究。这两种思维既贫乏而又造成贫乏，它们的否定性质在于：这是一种无法形容的廉价的思维方法；它们缺乏创造性能量。这是一种被其他功能牵着鼻子走的思维。

### 3.情感

处于外倾态度中的情感（feeling）同样定向于客观材料，客体存在是这类情感不可缺少的决定性因素。外倾型情感总是与客观的价值相一致。假如某人总是把情感当作主观的东西的话，那么外倾情感的性质就很难得到理解，因为它已经尽可能地从主观因素中分离出来了，使自己完全从属于客体的影响。即使当它显得似乎独立于具体的客

体之外时，它也仍然无法摆脱传统的或被广泛接受的某种价值标准的控制。例如，我可能十分激动地说某物是“美的”或“善的”，这并不是因为我在自己的主观情感中发现它是“美的”或“善的”，而是因为这样说是恰当的和得体的，因为相反的判断会扰乱一般的情感环境。这类情感判断绝不是一种伪饰或谎言，它只不过是一种调适的行为。例如，一幅画被称为美的，是因为一幅悬挂在客厅里并有名家签名的画通常被认为是美的，如果认为它是“丑的”，就可能触怒那个幸运的收藏者的家庭，说它是美的也可能因为拜访者想要制造一种和谐的情感氛围，其目的在于使人觉得这里的一切都十分令人惬意。这类情感为客观的标准所支配。它们本身是真实的，从整体上体现了情感功能。

正如外倾思维想竭力摆脱主观的影响一样，在最终剥除所有的主观装饰之前，外倾情感也同样必须经历分化的过程。产生于情感活动的评价不是直接与客观价值相应，就是与传统的和普遍被接受的价值标准保持一致。这类情感极其适应于这一事实，如此众多的民众涌进剧院、音乐厅或教堂，并且带着他们被正确调适好了的情感。流行时尚的存在也归因于这种情感，且更有价值的是它们对社会的、慈善的以及诸如此类的文化事业的积极支持。在这些事务中，外倾情感证实它自己是一种创造性因素。倘若没有它，和谐的社会生活就变得不再可能。就此而言，外倾情感像外倾思维一样，具有有益的及惬意合理的效用。但是，只要客体获得支配性地位，这些有益的效用就丧失了。这样，外倾情感的力量迫使人格进入了客体，客体同化了他，客体成为主要的诱惑力，于是情感的个人特征就消失了。情感变得冷漠、“无情”、不可信赖。它变得别有用心，或至少让一个不偏颇的观察者为之深感疑惑。它不再给人留下必然伴随着真实的情感的那种可喜的清新的印象；相反，人们总觉得他在装腔作势或惺惺作态，尽管他可能对其自我中心的动机没有丝毫的意识。过度外倾的情感或许满足于审美的期待，但那并非是说诉诸于内心；它仅仅诉诸于感觉，或——更糟糕地——诉诸于理性。它能为情境提供审美的铺垫，但仅仅如此而已，此外它的功效几近于零。它变得贫瘠不堪。倘若这种情形继续下去的话，就会产生一种奇怪的相矛盾的情感分裂；一切都会成为情感评价的对象，无数种联系进入彼此完全相异的状



态。即便主体接受任何事务能得到恰当的强调这样的情况也变得完全没有可能，甚至真正的个人观点的最后一丝痕迹也受到了压抑。主体完全淹没于个别情感所编织的网络中，以致在观察者看来似乎不再有情感的主体存在，存在的只是情感的过程。在这种情况下，情感已完全丧失了它人性的温暖，给人一种惺惺作态、反复无常、不可信赖的印象，而最坏的情况则是歇斯底里的发作。

#### 4.外倾情感型

无可否认，情感较之思维具有更明显的女性心理特征，那么，最显著的情感型就能从女性中找到。当外倾情感占据优势时，我们说这是外倾情感型。我所记得的这种类型的典范几乎无一例外地都是女性。这类女性往往毕生听从她的情感的引导。由于所受教育的结果，她的情感发展成为一种调节的功能，服从于意识的控制。除极端的例子外，其情感具有一种个人的特征，尽管其主观因素在很大程度上可能受到了压抑。她的人格在与客观环境的关系上显然经过了调节。其情感与客观环境及普遍价值观协调一致。这种情况再也没有比在她的“爱的选择”中显示得更清楚的了：是这个而不是另一个“合适的”男人被她爱上；而他之所以合适并不是因为他为她潜在的主体性格所吸引——她通常对此完全一无所知——而是因为他在年龄、地位、收入、高度及家庭条件等方面都符合她合理的期望。人们可能把这幅图景蔑视地当成一幅讽刺画，但我有充分的理由相信，这种类型的女性的爱情完全与她的选择相一致。她的爱情是真实的，而非精明的挑选。这种“合乎情理的”婚姻在现实中多得不胜枚举，它们绝不是糟糕的。这些女人显然是理想的贤妻良母，只要其丈夫和孩子拥有传统上的心理构成就行了。

但是，只有当情感没有被其他东西所干扰时，人们才能“正确地”感受。不使情感受到干扰还不如说不使思维受到干扰。因此，这种类型必定尽可能地将思维搁置起来就变得可以理解了。这并不是说这种女性一点也不思考；相反，她可能充分地且机敏地进行思考，但她的思维绝没有独创性（*sui generis*）——她的思维是她的情感的一种埃庇米修斯式的附属物。她所不能感觉到的她就无法有意识地对其进行思考。这种类型的人有一次用一种愤慨的语气对我说：“我真无法去思考我感觉不到的东西。”只要她的

情感允许，她都能恰当地思考，但每一种可以导致情感紊乱的结论，无论多么的合乎逻辑，从一开始就被她剔除了。这简直算不上思考。因此，一切与客观价值相符的都是好的，被视为珍宝，而其他的一切都被她抛诸世界之外。

但是，当客体的重要性达到了一个更高的水平时，这种情景就改变了。正如上面已阐述过的，主体变得如此地为客体所同化，以致完全把情感的主体吞噬掉了。情感失去了其个人特征，变得为情感而情感了；人格似乎完全消融于当下的情感中。既然实际的生命是一个生活情境的不断流动系列，它唤起不同的甚至相对立的情感，那么人格也就分裂成了种种不同的情感状态。在此时此刻人们具有这样一种情感状态，而在彼时彼刻又完全是另一种不同的情感状态了——显然，因为这种多重的人格实际上是不可能的。自我的基础总是保持同一不变，因此它发现自己与情感的变化状态有所冲突。所以观察者会觉得，这样的情感展示与其说呈现为主体的个人表现，倒不如说呈现为一种自我的改变——换句话说，一种情绪（mood）的改变。依自我与瞬间情感状态之间分离的程度而定，自我分裂的迹象也将清楚地显示出来，因为无意识原先的补偿性态度变成了一种公开的对立。这主要表现在夸张的情感展示上，诸如滔滔不绝的谈论、喋喋不休的劝诫等等，它们听起来空洞无物：“这位女士真太过于武断了。”一望而知这是一种过度补偿的抵抗，使人怀疑这些情感的演示是否是完全不同的。事实上，才一会儿的功夫，它们就变了个样子。只要环境中发生非常微小的变化，就必然立刻引发她对于同一个对象做出完全相反的评价。根据这些经验，观察者不可能认真地去看待她们的评价。他必须保留自己的意见。但是对于这种类型来说，既然与环境建立起一种和谐亲密的情感关系是至关重要的，那么要克服旁人的保留态度就要付出双倍的努力。因此，在恶性循环的情况下，情形会变得越来越糟，每况愈下。越是过分强调与客体的情感关系，无意识的对抗就变得越是强烈。

我们已经看到，外倾情感型通常压抑了他的思维，因为思维最易于干扰情感的功能。处于同样的理由，当思维要求达到任何一种纯粹的结果时，它就会完全排斥情感，因为再没有什么东西能像情感价值那样更易于歪曲和欺骗

思维的了。然而，正如我所说的，虽然外倾情感型的思维作为一种独立的功能而受到了压抑，但这种压抑并不是彻底的；思维的受到压抑仅仅出现在其无情的逻辑驱使它得出与情感绝不相容的结论的地方。它作为情感的仆人或更确切地说作为情感的奴隶而蒙受苦难地存在。它的脊椎被压裂了；它不能根据自己的理由运作，与自己的法则相一致。但是，既然逻辑仍然存在，坚持它那无情的结论，那么它就必然出现在某些地方，出现在意识之外的某个地方，即出现在无意识中。因此，这种类型的无意识首先和主要包含了一种独特的思维方式，一种幼儿期的、古代的、否定的思维方式。只要意识情感保留着个人的特征，或者换句话说，只要人格没有在情感的流动状态中被吞噬，那么这种无意识思维就仍然是补偿性的。但是人格一旦被分裂了，消散于相互矛盾的情感状态的流动中，自我的同一性就丧失了，主体陷入无意识中。一旦这种情形发生，主体就与无意识的思维过程联系起来了，它偶尔有助于使无意识思维浮现出来。意识情感越是强烈，它就越变得“丧失自我”（ego-less），所滋生的无意识的对抗也就越是剧烈。无意识思维正好引回到了最具价值的客体周围，它冷酷无情地剥夺了它们的价值。那种“除了……以外什么也不”（nothing but）的思维类型就正好出现在这里，因为它有效地弱化了联系于客体的情感的劣势。无意识思维必然以带有否定的和蔑视的特征的强迫性观念的形式浮现出来。这种类型的女性在某些时刻会把最可怕的思想集中在被她们的情感给予了最高价值的对象上。这种否定性思维利用每一种幼儿期的偏见或对照来蓄意地考虑如何达到贬抑情感的目的，并且把各种原初的本能召集起来，企图做出“除了……以外什么也不”的解释。几乎不难看到，这一过程也会将集体无意识动员起来，使其原初意象的储存得以激活，从而在不同的基础上使其态度的复活成为可能。歇斯底里症，由于它明显地带有无意识观念世界的婴儿期性欲特征，便表现为这种类型的心理症的主要形式。

## **5.外倾理性型概述**

我将上述两种类型称为理性的或判断的类型，因为它们具有理性的和判断的功能占据统治地位的特征。他们的生命在很大的程度上受到理性判断的制约，是这两种类型

普遍而明显的标志。但是我们必须考虑到，我们所谓的“理性”究竟是来自个体主观心理的视点，还是来自从外在方面来知觉和判断的观察者的视点。因为这样的观察者很容易获得一种相矛盾的判断，尤其是当他对被观察的个体的外在行为做出纯粹直觉的理解并由此而做出判断时更是如此。从整体上看，这种类型的生命从不会单独地依赖于理性判断；它几乎同等程度地受到无意识非理性的影响。如果观察仅仅局限于外在行为，而没有涉及到个体意识的内在系统，人们就可能对某种无意识现象非理性的和偶然的特征产生强烈印象，其程度甚至超过了对其意识意图和意识动机的合理性的印象。因此，我把我的判断建立在那种个体所感觉到的作为他的意识心理的东西的基础上。但是我也乐于赞同，人们同样可以从完全相反地角度对这种心理做出恰当的感受和描述。同时我还相信，如果我本人能有幸掌握一门不同的个体心理学，我就会用相反的方法，从无意识的角度——因而也是从非理性的角度——来描述理性类型。这种状况为清晰地描述心理现象增添了难度，并且无法估量地增加了产生误解的可能性。这些误解所引发的争议通常是毫无结果的，因为每一方的论辩皆南辕北辙。这种经验更有理由促使我将我的描述建立在个体意识心理的基础上，因为在这里我们至少获得了一个确定的客观立足点，但这个立足点当我们试图把心理原则建立在无意识之上时却完全消失了。处于这种情形下，被观察的对象根本就没有了自己的声音，因为这里什么也不存在，对此，个体较之于他自己的无意识更是一无所知了。于是，裁判权完全交付给了主观的观察者——可以确保的是，这种判断将建立在观察者自己的个体心理上，从而将其观察竭力强加给被观察者。在我看来，这正是出现在弗洛伊德和阿德勒心理学中的情形。个体完全受进行判断的观察者的任意摆布，倘若将被观察者的意识心理接纳为观察的基础时，情形就绝不会是这样。总之，只有他本人（被观察者）胜任作出判断，因为只有他知道他自己的意识动机。

在这两种类型中，理性成为其生命的意识产品的主要特征，它包含一种对非理性的和偶然的东西的完全排斥。在这种心理中，理性判断具有一种力量，它迫使生命中不规则的和偶然的東西进入某种确定的形式；至少它努力去这样做。这样，一方面，必须从它所提供的所有的可能性

中做出一种明确的选择，而只有理性的选择才能被接受；但另一方面，那些有助于感知生命事实的心理功能的独立性及其影响力就因此受到了限制。当然，这种对感觉和直觉的限制并不是绝对的。这些功能原本就已存在，但是，它们的产品却受制于理性判断的选择。例如，对行为起决定作用的，不是感觉的强度而是判断的强度。因此在这个意义上，感知的功能就像第一种类型中的情感的功能或第二种类型中的思维的功能一样，具有了同样的命运。它们相对地受到了压抑，处于低级的分化状态中。这就给我们的两种类型的无意识打上了一个特殊的标记：他们有意识地、有目的地与理性保持一致（当然指他们的理性），然而也偶尔发生与婴儿的天性、原初的感觉和直觉保持一致的情形。无论如何，这些类型偶尔发生的情形是非理性的（从他们自己的观点来看）。既然有相当数量的人，他们的生活中存在众多的其行为不受理性控制的偶发性事件，那么一个仔细观察过他们的人，就很易于将这两种类型描述为非理性的了。人们必须承认，一个人的无意识常常比他的意识更容易造成一种较为强烈的印象，他的行为常常远比他的理性意图更为重要。

这两种类型的理性都是定向于客体的，依赖于客观事实。他们的理性与被集体认定为理性的东西符合一致。对他们而言，理性不外是普遍认定为理性的东西。然而理性在很大程度上是主观的和个体的。在我们的类型中，这一部分受到了压抑，就客体所获得的重要性而言，其压抑与日俱增。因此，主体和主观理性两者都总是处在压抑的危险中，当压抑降临时，它们就陷入了无意识暴虐的淫威下，在这种情况下无意识具有最令人讨厌的性质。我们已论及其一种特殊的思维方式。但除此之外，还有很多原初的感觉，它们都强迫性地（compulsively）表现它们，例如采取各种手段以各种面貌出现的强迫性的寻欢作乐；还有一些原初的直觉，它们能变成对相关的此人的一种可怕的折磨，他周遭的每个人都难以逃此厄运。一切令人讨厌的和痛苦的东西，一切令人作呕、憎恶和邪恶的东西都被感触到且对之深存疑惑，在大多数情况下，这些东西只有部分真实性，被认为将引发那种最为有害的曲解。对立形态的无意识因素的力量是如此强大，以致它们常常瓦解意识的理性统治；个体成为牺牲品的情形时常发生，它们



对个体施加强迫性影响，这不仅因为它们迎合个体的感觉，而且因为个体直觉到了它们的无意识含义。

## 6.感觉

在外倾型态度中，感觉（sensation）最明显地受到客体的限制。正如知觉一样，感觉自然是依赖于客体的。但是，同样自然的是，它也依赖于主体，因此，也存在一种完全区别于客观感觉的主观感觉。在外倾型态度中，感觉的这种主观成分就其相关的意识的运用而言，不是受到禁止就是受到了压抑。同样地，作为一种非理性的功能，只要思维或感情占据优势地位，感觉就极大地受到了压抑；也就是说，只有达到这样的程度，当意识的理性态度容许偶然的知觉成为意识的内容——或者说载录它们时，感觉才能成为一种意识的功能。当然，从严格的意义上讲，感觉的功能是绝对的；例如，就生理的限度而言，一切东西都能看到或听见，但是，并不是一切都能获得阈限的价值（threshold value），一个知觉必须由于被统觉到（apperceived）才能获得阈限的价值。当感觉本身占据优势而不再只是辅助其他功能的功能时，情况就大不一样了。在此情形下，没有任何客观感觉的因素能被排除，也没有任何东西受到压抑（以上所提及的主观组成成分除外）。

当感觉主要为客体所限时，这些能引发最强有力的感觉的客体对个体心理就具有决定性意义。这样导致的结果是对客体形成强有力的感觉联系。感觉因而成为一种充满活力的功能，带有最强大的活力的本能。只要客体能激发感觉，它就具有了价值，只要客体处于感觉的威力之下，它们就能充分地意识所接纳，且无论它们与理性的判断相容与否。判断客体价值的唯一标准是其客观属性所引发的感觉的强度。据此，所有能激发感觉的客观过程都可呈现于意识中。然而对外倾型来说，只有具体的、被感官所知觉的客体或过程才可能激发感觉；尤其是那些每个人在每时每地都感觉为具体的东西才能激发感觉。所以，这种个体的取向与纯粹感官的真实保持一致。从事判断的理性功能从属于感觉的具体事实，因而它具有较低分化程度的性质，显示出否定的、婴儿期的和古代的特征。这一深受压抑的功能自然与无意识知觉的功能，即感觉——直觉相对立。

## 7.外倾感觉型

在唯实论（realism）中，没有任何其他的人类类型可以与外倾感觉型相提并论。他对客观事实的感觉得到了极为特异的发展。他的生命就是对具体对象的实际经验的积累，他的类型性格越是突出，他就越少对他的经验进行制作运用。在某些情况下，他生命中的事件很难称得上“经验”。他的经验在很大程度上仅仅用来作为通向新的感觉的引导；任何呈现于他兴趣范围中的新的东西都凭感觉的方式获得，并用来服务于它的目的。既然人们倾向于把一种高度发展了的真实感（reality-sense）当作理性的标志，那么这种人就被认为是真正理性的。但是实际上情况却并非如此，因为他们不管是面对非理性的偶发性事件还是面对理性的事件，都受他们的感觉的摆布。这种类型——显然绝大多数是男性——当然并不相信自己受了感觉的“摆布”。他嘲笑这种观点太离谱了，因为在他看来，感觉是生命的一种具体表现——它简直就是活得充实的真正的生命。他的全部目标即是实际的享乐，他的道德观也因此而定向。确实，实际的享乐拥有它本身特殊的道德，拥有它本身的节制和法则，拥有它为之作出牺牲的无私和意愿。这绝不是说他会只会耽于淫欲或粗鄙，因为他可能将他的感觉分化出来，提升到最优雅的纯粹审美的高度，即使他的感觉是抽象的，也从不会背离其具体感觉的原则。沃尔芬（Wulfen）的《不顾一切地享受生命的指南》（A Guide to the Ruthless Enjoyment of Life），就是这种类型的直截了当的表白。仅从这一点看，我就认为这本书值得一读。

在较低的层次上，这种类型喜好可触知的现实，很少反思的倾向和没有支配的欲望。感知客体、拥有感觉，如果可能的话，还要享受感觉——即是他的永恒的目的。他绝非显得不可爱，恰恰相反，他具有快乐地追求享乐的能力，这使他成为一个很好的伙伴；他通常是一个乐天派，有时是一个高雅的审美家。在前一种情况下，生命的重大问题取决于是一顿丰美的亦是平淡的晚餐；在后一种情况下，全部问题在于是否具有高雅的趣味。一旦客体给他一种感觉，那么对这个客体他就不会再去说什么或做什么了。这个客体除了是具体的和实存的之外就不再具有什么了；超越其具体性的推测是得到允许的，但条件是它们能增强感觉。感觉的强化并不必然地带来愉快，因为这种类

型的人无需是一般的酒色之徒；他只是渴望得到最强烈的感觉，根据他的本性，他只能从外界获得这种感觉。来自于内心的东西在他看来是病态的和令人讨厌的。他总是将他的思维和情感归结为客观的原因，即归结为来自客体的影响，尽管这再清楚不过地违背了逻辑，他也依然泰然自若。在任何情况下，只要能以任何种方式回到可触知的现实，他都会感到如鱼得水。在这方面他出人意外地过度轻信。他会毫不犹豫地吧一种心理症状与气压表上温度的下降联系起来，而另一方面，心理冲突的存在在他看来似乎是病态的表现。他的爱毫无疑问地植根于其对象的外表的吸引。如果正常的话，他会引人注目地妥贴地调适于现实。这是他的理想，这甚至使他能体贴别人。就他的理想完全与观念无关而言，他在任何方面都没有理由对现实事物既有的存在持敌视态度。这一切都从他生命的所有的外在方面表现出来。他根据场合妥当地搭配穿着；他准备丰盛的佳肴来招待他的朋友，使他们觉得非常豪华，或至少让他们明了，他那高雅的品味使他有资格对他们提出某些要求。他甚至可能使他们相信，为了体面而做出某种牺牲肯定是值得的。

然而，感觉越是居于支配地位，致使主体消失于感觉之中，那么这种类型就越会变得令人讨厌。他不是逐渐变成一个粗俗的寻欢作乐者，就是变成一个肆无忌惮的、诡诈的酒色之徒。虽然客体对他来说成为完全必不可少的，但是作为拥有自身存在权利之物，它仍然受到了贬低。客体被冷酷无情地利用且榨取至尽，因为现在它的唯一效用就是刺激感觉。对客体的蹂躏被推到了极限。于是，无意识不再具有补偿性的作用而被迫表现出公开的对立。首先，被压抑的直觉开始以投射的形式维护自己的权利。最为广泛的疑虑出现了；倘若客体是性的对象，那么嫉妒幻想和焦虑状态就会占据上风。更严重的患者会发展成各种各样的恐怖症（phobia），尤其是强迫性症状。这种病理内容具有一种明显非现实性的特征，通常带有一种道德或宗教的色彩。那种注重细节的吹毛求疵就会接踵而至，或者，一种古怪的谨小慎微的道德与原初的“巫术的”迷信联系起来，并一同退回到晦涩难懂的宗教仪式中去。所有这一切在被压抑的劣势功能中都具有它们的根源，这些功能被驱使变得与意识观点尖锐对立，它们全都以最为显著的伪饰显示出来，因为它们依据的是最荒谬的假设，完全与

现实的意识感受形成鲜明的对照。在这种次生的人格中，思维和情感的整个结构似乎都被扭曲成为一种病态的反讽（parody）：理性沦为进行无益而琐碎的分析之类的卖弄学问，道德沦为可怕的说教和露骨的法利赛人的信仰<sup>535</sup>，宗教沦为荒唐的迷信，直觉，这一人类最高贵的天赋，也不过沦为个人的狡黠巧滑，对每一个角落的窥探；它不是去探测遥远的领域，而是降低到人类最卑贱的层面上去了。

这些心理病症极特殊的强迫性特征是这种纯粹的感觉类型的放荡态度的无意识对应物，从理性判断的立场来看，这类人不加分辨地接纳了所发生一切。虽然这并不意味着绝对的无规律性和限制的缺乏，但却剥夺了他基本的判断的限制性力量。理性判断是一种意识的强制，理性类型将他自己的自由意志的强制强加于他自身。这种强制从无意识方面以强迫症的形式压倒了感觉型。并且，判断的确实存在意味着理性型与客体的关系绝不会成为一种绝对的束缚，正如其在感觉型中的情形一样。因此，当他的态度达到一种反常的片面性状况时，他就处在无意识过度存在的危险中，其程度与他在意识上受到客体的控制一样。如果他成为心理症患者，要想用理性的方式来治疗他是极其困难的，因为分析师所要面对的那些功能仍然处在一种相对未分化的状态中，对这些功能不能寄予太多信任，或者根本就不能信任。我们常常需要一些使人能承受的造成情绪的压力的特殊方式，以便使他能保持清醒的意识。

## 8.直觉

在外倾型态度中，直觉（intuition）作为无意识知觉的功能完全定向于外在客体。因为大体上说来，直觉是一种无意识过程，其性质是非常难以把握的。在意识中，直觉功能显现为某种预期的态度，一种灵视（vision）和透视；无论如何，只有后来的结果才能证实，到底有多少被“洞察到了”的东西实际上存在于客体中，又有多少东西被“加之于对客体的理解”。正如感觉一样，当其成为决定性功能时，它并非是一种不包含任何更多的意义的对客体的纯粹的反应过程，而是一种把握客体、形构客体的活动，直觉也是如此，它绝不是一种单纯的知觉或灵视，而是一种主动的、创造性过程，它注入客体的东西跟它从客

体中取走的东西一样多。既然直觉是无意识地来做这一切的，那么它也对客体施加无意识的影响。

直觉的主要功能是传送意象或对事物间的关系的知觉，这些意象要么无法为其他功能所传送，要么只能以迂回曲折的方法来传送。这些意象有着特殊的洞察的价值，只要直觉占据优先地位，它们便对行为具有决定性影响；在此情形下，心理适应几乎完全基于直觉来进行。思维、情感和感觉都极大程度地受到了压抑，它们之中的感觉是受到最大影响的因素，因为，作为意识性的感官功能，它给直觉造成了最大的障碍。感觉对于清澈、公正、素朴的知觉来说是一种干扰；它那强行侵入的感官刺激将注意力导向物质层面，导向事物的外围，而直觉则努力穿越这些外围以窥探究竟。但是，既然外倾直觉主要定向于客体，那么它实际上很接近感觉；确实，对外在客体的期望的态度同样可能会要利用到感觉。因此，如果直觉要成为真正的功能，那么感觉就必定在很大程度上受到压抑。我在这种情况下把感觉当作简单和直接的感官印象，该感官印象被理解为一种能清晰确定的生理的和心理的材料。这一定义必须事先就清楚地确立，因为，如果我询问直觉者他如何定向的，那么他所谈到的东西几乎很难与感官印象区别开来。通常，他会频繁地使用“感觉”一词。当然，他确实有感觉，但他并非为这些感觉所引导；而只是把它们当作知觉的出发点。他由于无意识的偏爱而选择了它们。在生理的意义上，与主要价值相一致的并非是最强烈的感觉，而是任何一种感觉，只要它的价值能被直觉者的无意识态度所提高。以此方式这种感觉可能最终获得最主要的价值，而这在直觉者的意识看来它似乎成了纯粹的感觉，然而实际上并非如此。

正如外倾感觉想竭力达到最高程度的现实性一样，因为只有这样才能使生命显得完满，同样地，直觉也企图领悟最大范围内的可能性，因为只有通过对可能性的展望，直觉才能获得充分的满足。直觉总是努力去发现储存于客观环境中的那些可能性；因此，作为一种从属的功能（即当它不处于优势地位时），它是辅助者，当面临一个无望的被锁闭的情境而其他功能都找不到出路的时候，直觉便自主地发挥作用了。当其成为决定性功能时，生命中每一个原初的情境都宛如一个锁闭的空间，有待于直觉去开



启。它不断从外在生活中寻找新的出口和新的可能性。每一瞬间，每一种存在的情境都可能成为直觉者的囚牢，成为必须被砍断的锁链。因为这时如果客体有助于产生一种解决方法、一种解救之道，或至少是导致新的可能性的发现的话，那么它就会显得似乎具有一种极度的价值。然而，一旦客体尽到了它们作为踏脚石和桥梁的作用，它们就完全失去了它们的价值，被当作累赘弃如敝屣了。事物得到承认只有当它们能开启超越它们的新的可能性，以及能使个人从它的权力下解放出来时才有可能。不断浮现的可能性是直觉所无法逃避的强迫性动机，为此所有其他的东西都必须牺牲掉。

### **9.外倾直觉型**

无论何时，只要直觉占据优势地位，一种特殊的清楚无误的心理就出现了。由于外倾的直觉定向于客体，就会表现出一种对外在环境的明显的依赖，但是它完全区别于感觉型的那种依赖。在认可现实价值的世界中我们从不会找到直觉者，但是他对任何新的东西具有一种敏锐的嗅觉力，总是出现在那样的地方。因为他总在寻求新的可能性，稳定的环境使他感到窒息。他带着强烈的渴望有时甚至带着澎湃的热情紧紧地抓住新的对象和新的情境，但是一旦它们的领域被知悉，不再有任何进一步的发展需要预测时，他就会冷酷无情地抛弃它们，没有任何的内疚，显然把它们忘得一干二净。只要有一种新的可能性尚存，直觉者就会把全部命运托付给它，就好像他的整个生命都将消融于这一新的情境中似的。人们会得到这种印象，当然他自己也明白，他总是到达了他生命中一个最终的转折点，并且从今以后再没有别的什么东西值得他思考和感受的了。无论这可能是多么的合理而又恰当，并且尽管各种能想像到的论点都能因辩护而得到巩固，然而总会有那么一天到来，那时什么也阻挡不了他将那似乎曾经向他许诺过自由和解放的真正的情境看成是一座囚禁的监牢，他因此而必须采取行动。理智和情感都不能限制或阻挡他去追寻新的可能性，即使它可能与他先前的信念背道而驰。思维和情感作为信念的不可或缺的组成部分，却成了他的劣势功能，不再具有其重要性，因而没有能力有效地抵御直觉的力量。然而它们却是唯一能通过运用判断为直觉的优势地位提供补偿的功能，因为判断是直觉型所完全缺失

的。直觉型的道德观既不受理智的管辖又不受情感的控制；他有他自己特殊的道德观，即在于对他的灵视的忠诚，自愿屈从于灵视的权威。他很少考虑到他人的福祉。他人的心理健康对他来说无关痛痒，他对自己也是如此。他同样很少考虑到他人的信仰和生活方式，由此缘故，他经常被认为是一个不道德的和冷酷的冒险家。既然他的直觉关涉的是外在客体，是要搜索它们的可能性，那么他总是准备改换职业，以便在那里充分展示他的才能。许多商业大亨、企业家、投机者、证券经纪人、政客等等，都属于这种类型。显然，这种类型在男性中比在女性中更为常见；在女性中，直觉的能力与其说表现在职业方面还不如说表现在社交方面。这种女性懂得那种如何利用每一次社交场合的艺术，她们建立起恰当的社会关系，她们寻找远景可期的男性，而为了追求新的可能性，她们会再次抛弃一切。

毋庸置疑，无论从经济的观点还是从文化的观点来看，这种类型都具有非同寻常的重要性。倘若他的意图是善良的，即他的态度并不太过于自我中心，那么他就能作为新事业的首倡者或推动者而作出特殊的贡献。他是那种拥有未来的极少数的天生的斗士。因为当他更多地定向于民众而非事物时，他可能对人们的能力和潜能作出直觉的诊断，他也能“创造出”人。他那种为任何新生事物鼓舞人们的勇气、点燃人们的激情的天赋是无与伦比的，尽管他很可能到第二天就毅然抛弃这一切。他的直觉越是强烈，他的自我就越是变得与他所预见的可能性交融为一。他把灵视带入了生命，令人信服地将之呈现出来，也就是说，以那种激动人心的火焰，使之具体化了。但这并不是舞台表演，而是某种命运。

自然，这种态度具有极大的危险性，因为直觉者会太过于容易地将他的生命耗费在事物和民众身上，他将他的生命的丰富性播散四方，但享用的却是他人而非他自己。如果他能驻足停留的话，那么他将收获他辛劳的果实；然而他总是四处追逐新的可能性，留下他刚刚耕种过的土地，让他人来收获。最终，他还是空手离去。但是，当直觉者让事物如此来去时，他的无意识也会抗拒他。直觉者的无意识与感觉型的无意识具有某种相似之处。极大程度上受到压抑的思维和情感具有婴儿期的和古代的思维和情感的

特征，它们类似于相对应类型（感觉型）的思维和情感。它们采取了强烈投射的形式，正像感觉型的思维与情感一样的荒谬，虽然它们似乎缺少感觉型那种“神秘的”特征；主要涉及的是诸如性疑惑、金融冒险、疾病预感之类准现实（quasi-realities）的东西。其差异似乎可归结为现实感觉的压抑。例如，当直觉型突然发现他与一个极不合适的女人发生情感纠葛时——或一个女人与一个完全不适合于她的男人发生情感纠葛时——就会感受到这种压抑，因为他们激活了那种古代的感觉。这将导向一种无意识的、强迫性地联结，该联结使对谁也没有任何东西肉身化。这种状况本身就已经是一种强迫性症状了，它最容易出现在直觉型和感觉型这里。这种类型和感觉型一样，要求摆脱一切压抑的自由，他的决定并非服从于理性的判断，而是完全依赖于对不时呈现在他的面前的可能性的嗅觉。他使自己从理性的桎梏中摆脱出来，却又沦为了心理强迫症的牺牲品，表现为过度精细的推论和吹毛求疵的论辩，一种对客体所引发的感觉的强迫性联结。他那既朝向感觉也朝向客体的意识态度具有冷酷的至高地位。这并不意味着他是冷酷的或目中无人的——他只不过是看到每个人都看到了的那个客体因而冷酷地对待它罢了，就正像感觉型没有看到他的灵魂而冷酷地对待他的灵魂一样。但是客体迟早会以强迫性疑病症观念、病态恐惧及各种可以想像得到的荒诞的身体感觉的形式予以报复。

## 10. 外倾非理性型概述

综上所述，我把上面两种类型称为非理性的，即无论他们做什么或不做什么都并非基于理性的判断，而是基于纯粹知觉的强度。他们的知觉仅仅和唯一地导向于事件如其所发生的样子，而并没有经过判断的选择。在这方面，它们比那两种判断类型具有更大的优势。客观事件既符合规律且又是偶然的。就其符合规律而言，它们为理性所接受；就其是偶然的而言，它们与理性格格不入。我们可以反过来说，当一个事件表现出可为理性所接受的某些方面时，他就是合符规律的，而当它表现出的某些方面我们不能从中找到任何规律时，我们就称它是偶然的。所谓普遍的规律性的假设只不过是一种理性的假设，它在我们感知功能的假设上没有任何意义。既然这些知觉功能及其假设并非建立在理性原则及其假设的基础上，那么从它们的真

正本质看来它们是非理性的。这就是我为什么把知觉类型称作“非理性的”的原因。但是，仅仅因为它们使判断从属于知觉，而把它们当作“非理性的”乃是相当错误的。更准确地说，它们不过处于最高程度的经验（empirical）中罢了。它们皆无一例外地建立在经验的基础上——以致同样毫无例外的是，它们的判断总是无法跟上经验的脚步。但是，判断的功能依然存在，尽管它们很大程度上只是弥补了无意识存在的不足。既然无意识——尽管它同意识主体分离开来了——总是反复出现在某种情境中，那么我们就会在非理性类型的实际生活中看到某些令人惊异的判断和选择的行为，但它们呈现出明显诡辩的、冷酷无情的批评的面目，一种对人和对环境近乎老谋深算的选择。这些具有一种更为婴儿期的甚至原初的特征；这两种类型有时显得令人惊奇的天真，但有时也显得不近人情、唐突，甚至粗暴。对理性型来说，这些非理性类型或许在最坏的意义上显得更像是理性主义的和精于算计的。但是这种判断仅仅对他们的无意识来说才可能有效，因此就他们的意识心理而言却大错特错了，他们的意识心理完全定向于知觉，而知觉的非理性本质是完全难以为任何理性判断所理解的。就理性的心灵而言，情形甚至是这样，这种偶然性的混合体很难称得上是“心理”（psychology）。非理性类型以一种同样轻蔑的意见来尖锐地回击理性类型：他认为他仅仅具有半条生命，他唯一的目的就在于把理性的镣铐牢系在一切生命之物上，用判断来扼杀它。虽然这些是走向极端的例子，但是它们却仍然出现了。

从理性类型的立场来看，非理性类型可能易于被描述为低级的理性主义者——也就是说，当从那些发生在他身上的事情来评判他的话。因为发生在他身上的事情并非是偶然的（对此他十分在行），相反，这些降临于他的偶然事件呈现出理性判断和理性意图的样子，它们是使他困惑难解的东西。对理性心灵来说，这近乎是某种不可思议的事情，但如此的不可思议同样使非理性类型者惊愕不已，当他遇到有人把理性观念置诸实际发生和有生命的东西上时就是如此。这类情形在他看来几乎难以置信。通常，从问题的关键上来与他讨论这类事情是毫无希望的，因为所有的理性交流既与他格格不入又使他深感厌倦，正像对理性主义者来说，在没有相互商讨和共同约束的情况下就去签订契约一样的显得不可思议。

这就使我不得不考虑这两种类型之间的心理关系的问题。用法国催眠学派的术语来说，心理关系在现代精神病学中被称为“和睦关系”（rapport）。和睦关系主要在于一种一致感，而不管其已认识到的差异。确实，倘若双方都认识到了差异的存在，那么这本身就是一种和睦关系，一种一致感了。倘若在某个特定案例中，我们将这种感觉有意识地提升到超出惯常所有的高度，那么我们会发现，它不仅是一种其性质无法进一步做出分析的感觉，而且同时还是一种洞见或认知的内容，以概念的形式表现出其一致之处。这种理性的呈现方式仅仅对理性类型有效，但不适应于非理性类型，非理性类型的和睦关系并非建基于理性判断而是建基于生命事实的相似性。他的一致感源自感觉或直觉的共同知觉。理性类型会说非理性类型的和睦关系纯粹依赖于偶然性。如果由于某些偶然事件，客观环境确实改变了，某种人的关系出现了，但是却没有人能说出这种关系的效度如何，能持续多久。对于理性型来说，一想到只要外部环境和偶然事件能提供共同的利益那么这种关系就会维系下去，这是很痛苦的事。他并不认为这种情况是特别合乎人性的，但非理性型却认为这是具有独特美感的人性情境。结果，他们每一方都把另一方看成一个人的关系的缺失者，一个不可信赖的人，人们总是无法与之和谐相处。总之，只要当一个人竭力从意识上对他与他人的关系的本质做出评价时，这种不幸的结果就会产生。但是，既然这种心理上的诚信并非真正普遍具有，那么常所见到的情形是，尽管存在着立足点的基本的差异，但是和睦关系还是产生了，并且依下述方式而产生：一方借助没有说出的投射，假设另一方在所有的基本观点上都与他自己的看法完全一致，而另一方则预设或感觉到了一种客观的利益的共同性，虽然，前者对这种共同性一点也没有意识到，他总是质疑它的存在，就正像这种情况绝不会发生在后者身上一样，他将他的关系建立在共同的观点的基础上。这类和睦关系是最为常见的；它基于相互间的投射，它们后来成为许多误解的根源。

在外倾态度中，心理关系总是为客观因素和外在规定所支配。至于人本身内在的是什么呢则从没有任何决定性意义。就我们当今的文化来说，外倾型态度成了人的关系问题的支配性原则；诚然，内倾型原则也有出现，但它仍然是一种例外现象，并且不得不诉诸于时代的容忍。



## 第三节 内倾型

### 一、意识的一般态度

正如我已经在前面章节中所阐释过的，内倾型与外倾型的区别在于，前者不像后者那样地定向于客体 and 客观材料，而是定向于主观因素。我也提到，<sup>536</sup>内倾型在对于客体的知觉与他的行为之间加进了一种主观的观点，这就避免了将他的行为设想为具有一种适应于客观环境的特征。当然，这只是一种由例证的方法所提及的特殊情况，其目的仅仅在于做一种简单的解释。现在我们必须更深入地来探索它的普遍形式。

虽然内倾型意识也是对外在环境的意识，但它总是把主观规定当作决定性因素。因此，这种类型定向于知觉和认识的因素，它们根据个体的主观气质对感官刺激做出反应。例如，两个人都看见同一物体，但他们绝不会用同样的方式去观看它，他们所获得的意象绝不是同一的。除了感官上的敏锐程度和个人观察上的误差（personal equation）之外，通常就对于被知觉的意象的心理同化而言，无论在种类或程度上都存在一种根本的差异。外倾型总是求助于客体呈现在他面前的东西，而内倾类型则主要依赖集聚在主体中的感官印象。在单一统觉（appereception）<sup>537</sup>的情形中，这种差异当然是十分细微的，但在整个心理系统中，这种差异就极其引人注目了，尤其在它对于自我的影响上。如果可以预期的话，我认为像魏宁格（Weininger）那样将这种内倾型态度描述为偏好孤独癖的（philautic）、自体性欲的（autoerotic）、自我中心的、主观主义的或利己主义的之类观点，不但在原则上会产生误导，而且也完全贬低了内倾型的价值。这反映了外倾型态度看待内倾型的本质时所常有的偏见。我们不应忘记——尽管外倾者太容易犯此错误——知觉和认识都并非纯粹是客观的，它还受到主观条件的制约。世界并非纯粹存在于其自身，而且还像它出现在我的眼里那样地存在。确实，究其实质，倘若世界没有被主体所同化，就不会有任何绝对的标准能帮助我们形成关于世界的判断。假如我们忽视这种主观因素，那么这就意味着彻底地否定了对于绝对认识的可能性的最伟大的追问。并且也意味着堕入到那种陈腐而空洞的、早在本世纪初就已臭名昭著的实

证主义那里去了，这是一种理智的傲慢的态度，它不可避免地伴随着一种粗糙的情感，一种对生命的侵犯，其愚蠢程度就像它的狂妄一样毫无二致。由于对我们的客观认识能力的高度评价，我们压抑了主观因素的重要性，这意味着对主体的否定。然而，什么是主体呢？主体就是人自身——我们就是主体。只有病态的心灵才会忘记认识必须要有主体，倘若不是“我知”已先被陈说，就没有任何认识可言，因而也就没有世界可言，尽管在这样说的時候，我们已表达了所有认识的主观局限。

同样的道理也适用于所有心理功能：这些功能中存有主体，主体就像客体一样是不可或缺的。“主观”一词听起来几乎就像是一种责备和攻讦，这是我们目前的外倾型评价事物的特点；总之，“纯属主观的”这个称号就像是一件挥舞在那种并非无限地相信客体的绝对优势地位的人头上的武器。因此我们在现在的研究中必须完全弄清楚“主观”一词的含义。我所谓的主观因素，是指一些心理行为或反应，它们与客体所产生的作用相融合，因此而造成一种新的心理事实。既然主观因素从最古老的年代以来，在所有的种族中，它一直在相当大的程度上保持不变，因为基本的知觉和认识几乎是普遍同一的，那么主观因素就像坚固地建基于外在客体一样的真实。倘若情况不是这样，那么任何一种恒久而且基本上无变化的现实物就会变得完全不可思议，任何对过去的理解都将是不可能的。因此在这个意义上，主观因素正是像海洋的宽广和大地的辽阔一样的必然性事实。同样地，主观因素也具有我们生活于其中的这个世界的普遍决定性的所有价值，是一种无论在任何情况下都无法排除在我们的考虑之外的因素。它是另一种普遍规律，凡是基于这一规律的人都拥有一个安定、持久和有效的基础，就正像那些依赖于客体的人一样。但是，正如客体和客观事件仍然并非是永恒同一的一样，它们是可消失的且受制于偶然，主观因素也同样受制于变异性和个别的不可测因素。因此，它的价值也仅仅是相对的。也就是说，内倾型观点的过分发展并不能使主观因素得到更好和更健全的运用，反而会导致一种人为的意识的主观化，这就很难逃脱“纯属主观的”之类谴责了。于是，这种主观化会遭到去-主观化的抗衡，表现为一种夸张的外倾型态度，魏宁格恰如其分地描述为“嫌恶孤独癖”（misautic）。但既然内倾型态度依据于普遍存在的、

极度现实的，而又绝对必不可少的心理适应的事实，那么像“偏好孤独癖”、“自我中心”等表达就是不恰当的、应该反驳的，因为它们助长了一种偏见，认为一切问题都出在所钟爱的自我上。没有什么会比这种预设更荒唐的了。然而在外倾型对内倾型的评判中我们常遇到这种情形。当然我并不想把这种谬误归咎于外倾型个人，而是要归咎于广为人们所接受的外倾型观点，但这种观点绝不仅仅限于外倾型，因为在内倾型中也可以找到许多的代表，尽管这与它们自身的利益大相径庭。那种不忠实于他们自己的本质的谴责可以很公道地适用于后者，但却很少能用它来非难前者。

内倾型态度一般定向于其心理结构，心理结构原则上是代代相承的和随主体与生俱来的。无论如何，这绝不能被预设为是与主体自我（ego）的简单的同一，就像前面魏宁格的指称所暗示的那样；而是先于任何自我-发展而存在的主体心理结构。真正的基本主体或即自身（self）要远比自我（ego）含义深厚，因为前者包括了无意识，而后者基本上只是意识的焦点。假如自我与自身等同的话，那么我们在梦中能够以完全不同的形式和完全不同的含义看到自己就是不可思议的了。但内倾型的特殊之处——这不仅合乎他自己的倾向，也合乎一般人的偏见——却在于将他的自我同自身混淆为一，把他的自我提升为心理过程的主体，从而产生上面所提到的那种意识的主体化，使他与客体相分离。

心理结构与赛蒙（Semon）所说的“记忆基质”（mneme）<sup>538</sup>或是我所说的“集体无意识”是同一个东西。个体自身是所有生命造物中某种现存物的一个部分、一个方面或代表，是某种特定的心理行为模式的倡导者，它在每一个物种中都不一样，为各物种的每一个成员所与生俱有。与生俱有的行为模式很早以前大家就知道是本能，而与生俱有的心理领悟模式我则打算命名为原型。<sup>539</sup>我假定凡是为本能所领悟的东西都是我们每个人所熟悉的。但就原型来说却是另一种情况了。我所理解的原型与借自雅各布·布克哈特（Jacob Burckhardt）<sup>540</sup>的“原初意象”（primordial image）一词相等同，我在本书的“定义”一章中（第十一章）也是如此描述的。在这里我必须提醒读者注意该章有关“意象”一词的定义。

原型是一个象征的程式，当没有意识的观念出现的时候，或者当意识观念为内在的或外在的理性所抑制时，它就总是开始发挥它的功用。集体无意识的内容在意识当中以一种显著的倾向和看待事物的特定方式之类形式表现出来。这些主观倾向和观点一般被个体认为是由客体所决定的——事实上这并不正确，因为它们心理的无意识结构中有它们自己的根源，它们仅仅通过客体的影响而释放出来。这些主观的倾向和观点比客体的影响更为强烈，它们的心理价值也更高，以致它们被强加于所有印象之上。因此，正如内倾型以为客体总是处于决定性因素的地位之不可理解一样，外倾型也同样对主观观点为何超越于客观环境之上这一点大惑不解。因而他不可避免地得出结论，内倾型不是一个自负的自我主义者，就是一个一意孤行的冥顽不化者。近来他们似乎又有了新的结论，认为内倾型不断地受到无意识权力情结（power complex）的影响。内倾型自己确实也为这种偏见敞开了大门，因为无可否认的是，他的高度概念化的表达方式，显然从一开始就排除了各种其他的观点，从而支撑了所有这些外倾型的偏见。并且，正是这种高于所有客观材料的主观判断的不可变易性，足以产生显著的自我中心的印象。面对这种偏见内倾型往往不知应该如何正确地论辩；因为他未能意识到无意识，而仅仅意识到了那些作为他的主观判断和主观知觉的基础的那些普遍有效的预设。与时尚一致的是，他从外部而不是从他自己的意识背后寻找答案。如果他成为一个心理症患者，其症状就是他的自我与自身近乎完全的同一；自身的重要性被归结为零，而自我却超乎寻常地膨胀起来。主观因素的全部世界性创造力完全积聚于自我，产生一种无法限制的权力情结和一种愚蠢的自我中心。所有把人的本质归结为无意识权力本能的心理学都是从这种倾向上滋生出来的。例如，尼采关于鉴赏力方面的许多过错就是由于这种意识的主体化。

## 二、无意识的态度

意识中主观因素的优势地位同时也就包含了客观因素的低下地位。客体没有被赋予确实应有的重要性。正像它在外倾型态度中扮演了过于重要的角色一样，它在内倾型型中却微不足道。就内倾型的意识达到被主体化和极度的重要性被赋予了自我这样的状况而言，客体最终被置于无

以立足的地步。客体是一种其力量不可否认的因素，而自我却是一种非常有限的和脆弱的东西。如果自身与客体对立的话，情况就大不一样了。自身和世界乃是相对应（commensurable）的因素；因而正常的内倾态度跟正常的外倾态度一样，都是同样有效的和具有同样合法的存在权利。但是，如果自我篡夺了主体的权利，那么经由补偿作用，自然会产生一种客体影响的无意识的强化。尽管会积极地竭尽全力地确保自我的优势，但客体却产生了压倒性的影响力，由于客体不知不觉地捕获了个体，强有力地闯入了他的意识，其影响力便益发势不可挡。作为自我与客体间未调适的关系的结果——因为一种支配性的欲望是未调适性的——补偿性关系就在无意识中产生了，这使自我感觉为一种对客体的绝对的和非压抑的关系。自我越是想以抗争来保持的它的独立、它职责上自由和优势地位，它就越变得为客观事实所奴役。个体的精神自由受到不光彩的经济依赖的束缚，他的行动自由在公意面前战栗不安，他的道德优越感陷于低下关系的泥沼中，他支配性的欲望也只能以可怜地渴望被爱而告终。这时掌管与客体的关系的是无意识，它所施行的竟是如此的方式，它刻意地要把权力幻觉（power illusion）和优势地位的幻想（phantasy of superiority）带向彻底的毁灭。尽管意识竭力贬低客体，但客体仍然预设了相应程度的威胁的成分。结果是，自我的努力与客体分离了，使客体完全处于更残暴的支配之下。最后，自我把自己安置在一种有规律的护卫系统中（像阿德勒所恰当地描述的），至少能达到保持其幻想的优势地位的目的。现在，内倾型与客体的疏离就完成了；一方面他把他的精力耗费在防卫的措施上，而另一方面则徒劳无功地试图把他的意志强加于客体以维护自己的权利。这些努力总是遭到从客体那里所接受的不可抗拒的印象的挫败。客体不断对他施加影响以抗拒他的意志，在他身上唤起最令人不悦的最顽强的情感，困扰他的每一步行程。为了能“继续前进”，一种巨大的内心冲突不断产生出来。心理虚弱症（psychasthenia）是他的心理症的典型形式，它一方面具有极端敏感的特征，另一方面又感到极度的精疲力竭和长久的困倦。

对个人无意识的分析揭示出大量的权力幻想，其中夹杂着对客体的恐惧，该恐惧迫使个体变得极为活跃，通常也足以使他成为客体恐惧的牺牲品。他对客体的恐惧可发



展为一种特殊的怯懦；使他退缩而不敢明显地表现他自己和自己的观点，总是对客体方面影响的加剧而担惊受怕。他时常对别人的强烈感情感到惊惧，几乎从未摆脱过身陷敌意的影响中的恐怖。客体对他来说拥有强有力的和威胁人的性质——这些性质他无法从意识上辨别它们，但是，他能想象到它们，通过他的无意识知觉看到它们。当他与客体的关系受到极大程度地压抑时，其唯一的出路就只有借助于无意识了，在此，它与无意识的性质达成了交换。这些性质基本上成为婴儿期的和古代的了，以致与客体的关系也就成为原初性的了，客体似乎被赋予了魔力。任何陌生的新的东西都能引发恐惧和不信任感，似乎隐藏着莫名的危险似的；他的灵魂仿佛被看不见的线给附上了一些老掉牙的古董；即使并不存在确实的危险，但任何变动都会使他忐忑不安，就像似乎暗示着某种客体的魔力的激活一般。他的理想系于一座孤岛，在那里除他所允许的变动之外一切皆保持不动。维斯契（Vischer）的小说《任何一个》（Auch Einer）对内倾型心理的这一方面做了深刻洞察，同时也揭示了集体无意识的潜在的象征。但是，对这后一个问题，我想暂时搁置一边，因为它并非特属类型的问题，而是一种普遍的现象。

### **三、内倾型态度中基本心理功能的特征**

#### **1.思维**

在描述外倾型思维时，我已简略地提到了内倾型思维的特征（第578-579段），现在我将对这一问题进行更进一步的研究。内倾型思维主要定向于主观因素。至少，这种主观因素表现为一种最终决定判断的导向感。有时，它或多或少表现为一种有助于作为某种准则的完整的意象。内倾型思维可能既与具体的对象也与抽象的对象相关，但是在决定性时刻它总是定向于主观的因素。它不可能从具体的经验再返回到客观事物中去，而总是导向主观内容。外在事实并不是这种思维的目的和根源，尽管内倾型总喜欢标榜自己是以此为目的和根源的。他始于主体然后又返回到主体，尽管它可能在实在的现实领域中进行最广阔的遨游。就新的事实的建立而言，他仅仅具有间接的价值，因为他主要关心的不是对新的事实的认识，而是新的观点。他阐述问题并且创造理论，展示新的前景和新的洞见，但在事实面前它却持保留的态度。这些事实可以极恰

当用来作为说明的例证，但绝不会允许它们占据支配地位。事实被搜集用来作为某种理论的证据，但绝不是为事实本身而搜集。倘若后一种情况经常出现，那也只是对于外倾型处事方式的让步。对这种思维来说，事实仅有次等的重要性；主观观念的发展和呈现、那些微弱地闪现于心灵的眼睛面前的原初象征意象的发展和呈现才是绝对重要的东西。它的目的从不涉及具体事实的理智的重建，而是涉及从模糊意象到一种辉煌的观念的构建。它要求获得真实，看着外在事实如何恰当地进入并充满观念的构架；当他的思维的创造力实际上创造出一种观念时，就将其自身显示出来了，虽然该观念并非内在于具体事实中，但它仍然是具体事实的最适当的抽象的表现形式。一旦这种形构的观念似乎如此不可避免地由外在事实中浮现出来，以致它们实际上就证明了其有效性时，内倾型思维的使命就完成了。

但是，正如外倾型思维无法从具体事实抽绎出完好的经验性概念，或者创造出新的概念一样，内倾思维也无法把原初意象转换成能够充分适应事实的观念。因为在一种情况下，纯粹经验事实的堆积麻痹了思维，窒息了它们的意义，同样地，在后一种情况下，内倾型思维表现出一种危险倾向，它迫使事实进入其意象的形构中，或者为了给幻想以自由展示的空间而完全忽视经验事实。在这样的过程中，要断绝它那来自幽暗的古代意象的根源而完成它的产品——观念——是不可能的。它将带有某种神话的特征，人们很容易把这种特征解释为“原创性”，或者在更为突出的情形中，把它解释为异常怪诞的言行，因为它的古代特征在那些并不熟悉神话动机的专家们看来是极不明显的。这种观念所产生的主观说服力通常是强有力的，它与外在事实的接触越少，它的这种说服力就越强大。虽然，这似乎是指那些观念的原创者的情形，其贫乏的事实储存成了其观念的真实性和有效性的根源，但实际上并非如此，因为他的观念的说服力源于无意识原型，而诸如此类的无意识原型具有普遍的有效性和真实性。但是，它的真实性是如此的普遍和富于象征意味，以致在它能成为对生命具有任何实用价值的真理之前，它必须首先吸收进入已被认识和可被认识的时代知识之中。例如，若不是在实际的原因和实际的结果中成为可知的，那么因果性将会是什么呢？

这种思维最容易迷失于主观因素的巨大真实中。它只是为理论而创造理论，它显然具有观察真实或至少观察可能性事实的眼睛，但总是带有匆忙地掠过观念世界而进入纯粹的想像王国的倾向。因此，无数可能性幻觉呈现在它面前，但没有一种能成为真实，直至最后那种不再表达任何外在真实的意象产生出来，成为纯粹不可言喻的和不可认知的象征。它现在纯粹成了一种神秘思维，完全像那种仍然保持在客观材料的局限中的经验思维一样毫无结果。后者沉溺于纯粹呈现事实的层面，而前者则高蹈于对不可表现者的表现的层面，甚至超出了可能在意象中所表达的一切。事实的呈现具有某种无可否认的真理性，因为主观因素被排除在外，让事实自己说话。同样地，对于不可表现者的表现也具有一种直接的、主观的说服力，因为它证明了其本身的存在。前者说“它在，所以它存在”（“Est, ergo est”）；而后者则说“我思，所以我思考”（“Cogito, ergo cogito”）。推到极端的情形，内倾型思维获得了它自身主观存在的证据，而外倾型思维则获得了它与客观事实完全同一的证据。当外倾型思维消散于客体中而放弃了自身时，内倾型思维则清除所有的内容而不得不满足于它自身唯一的存在。在这两种情况下，生命的进一步发展就出脱了思维功能的领域而进入其他心理功能的领域了，这些功能一直存在于相对无意识的状态中。内倾型思维的极度贫乏为无意识事实的丰富所补偿。意识越是受到思维功能的逼迫，把自己限制在最小的和最空洞的范围内——似乎那里包含着众神的丰美——无意识幻想就越是大量的古代内容所充塞，为名副其实的非理性的和魔性形象所构成的“魔窟”（pandemonium）所占据，这些形象的面容与这样一种功能的性质相一致，它将作为生命的载体而取代思维的功能。倘若它是直觉功能，那么这“另一面”就会用库宾（Kubin）或梅伦克（Meyrink）的眼光来审视。倘若它是情感功能，那么就会形成我们从未听说过的奇异的情感关系，并伴随着一种相当矛盾而难以理解的情感判断。倘若它是感觉功能，那么无论在体内或是体外感觉都会上升为某种新的、以前从未体验过的东西。对这些变化的深入一层的研究，可轻易地证实具有其全部典型特征的原初心理的复现。当然，这些经验并非仅仅是原初的，而且也是象征的；事实上，它们越是原初的和原生的，它们就越是

能体现未来的真理性。因为无意识中一切古老的东西都暗示着某种即将出现的可能性。

在通常情况下，即便那种获得“另一面”的企图也无法实现——就更不用说穿越无意识的救赎活动了。穿越无意识的道路主要为意识的抗拒所封闭，意识抗拒自我对无意识真实及其决定性力量的任何屈从。这是一种分裂的状态，换句话说，是一种其特征在于内在衰弱和脑部日渐衰竭的心理症——乃是心理虚弱症（psychasthenia）的症状。

## 2.内倾思维型

正如我们可以把达尔文（Darwin）当作外倾思维型的范例一样，康德也可被称为标准的内倾思维型。前者以事实为依据，后者则依赖于主观因素。达尔文涉及了极为丰富的客观现实，康德却把自己限制在知识批判中。而居维叶（Cuvier）<sup>541</sup>和尼采则形成一种十分鲜明的对照。

内倾思维型具有我刚才描述过的那种思维的优势特征。像与他对立的外倾型一样，他受到观念的决定性影响，尽管他的观念并非来源于客观材料，而是来源于他的主观基础。他像外倾型一样依循他的观念，只不过方向相反罢了：内向而不是外向。他的目的是内涵（intensity）而不是外延（extensity）。在这些基本方面，他完全清楚无误地与他的外倾型对手区分开来。外倾型所具有的鲜明特征，即与客体的密切联系，几乎是像他一样的所有的内倾型所完全缺乏的。假如客体是一个人，这个人具有一种独特的情感，他仅仅以否定的方式来使用这种情感；在较温和的情况下，他只不过意识到自己是多余的，但在更极端的类型那里，则觉得自己被当作某种确实令人讨厌的东西而唯恐避之不及。这种与客体的否定性关系——从冷漠以至厌恶——是每一个内倾型人物的特征，它使对于这种类型的描述变得极为困难。有关于他的一切都似乎消失隐藏起来了。他的判断显得冰冷、固执、武断和无情，因为其判断很少与客体相联系而是更多地联系到主体。人们在其判断中感觉不到任何可能赋予客体以较高价值的东西；它总是超越客体，留给人们的是一种主体优越性的感觉。他或许是礼貌的、和蔼的和友善的，但人们却总是意识到他的某种潜在着隐秘动机的忐忑不安——为了解除一个敌人的武装，他必须付出一切代价来安抚和怀柔这个敌人，

免得给他带来麻烦。当然，这并不意味着他是一个敌人，但是如果他太敏感的话，他将感到自己被人厌恶甚至蔑视。

客体必定总是受到某种程度的忽视，在病态的状况下，它甚至被许多完全不必要的预防措施所围困。因此，这种类型常常消失在误解的迷雾中，他越是试图借助补偿的方式和劣势功能的帮助，而装出与他真实本性形成鲜明对照的温文尔雅的样子，就越是加深了误解的迷雾。虽然他在建构他的观念世界时不会因任何危险而退缩，也不会因为一种思想证明是危险的、颠覆性的、异端的或对他人的情感是伤害性的而中止对这种思想的思考，但是如果他要他将这种思想用于客观现实的话，他就仍然会陷入最痛苦的焦虑中。这是与他的性格格格不入的。当他把他的观念置放到现实世界中来时，他绝不会像母亲关爱她的孩子那样地来介绍，而只是将它们弃置在那里，倘若它们不能依靠自身的力量发展起来，他就会感到十分恼怒。他对不切实际的事情的惊愕和对任何形式的公众性的恐惧应是众所周知的。在他看来，如果他的产品显得是正确的和真实的，那么在实践中也必然是这样，别人不得不对这些产品的真实性点头称是。他从不愿意屈尊俯就地放弃自己的方式以赢得他人的赞赏，即便是颇有影响的大人物，他尤其如此。当他固执己见这样做的时候，他通常显得极其笨拙，以致他最终获得的结局正好与他的目的相反。在他自己的专业领域内，他与同僚之间的交往也很难堪，因为他从不懂得如何去赢得他们的青睐；通常，他唯一成功地向他们显示的是，那些同僚在他眼里是多么的微不足道。在他对观念的追求中，他通常执著、任性和绝不受周围的影响。他对于私人影响的暗示感应性（suggestibility）正与此形成奇怪的对照。一个人只要在外表上让他相信是无害的，便可以使他对所有非其所欲的东西敞开大门。它们从无意识中来控制他。他以最能忍辱负重的方式忍受着粗鲁的待遇和压迫，只要使他能在他的观念的追求中保持平静就足够了。他完全想不到有人会暗中剽窃他的产品，并在诉讼中使他含冤莫白，因为对他而言，与人和事物的关系纯属次要之事，他根本就搞不清楚他的产品的客观评价如何。他总是将问题思考到他能力的极限，以致把问题复杂化了，使自己一再陷入犹豫不决和疑虑之中。不管他思维的内在结构在他看来是多么的清晰，但是他对他的思维在



什么地方以及如何与现实世界联系起来却一无所知。最困难的事情莫过于能使他承认，在他看来十分清楚的东西，但在其他人看来却并非同样的清楚。他的文体总是负载了各种附加物，诸如条件限制、保留条款、疑问等等，这些都是他的犹疑谨慎所致。他的工作进展缓慢而步履艰难。

在私人关系上，他要不是缄默寡言，就是陷身于那些不理解他的人群之中，由此，他进一步地确证了人类深不可测的愚蠢。如果他偶尔为人所理解，他会极轻易地过高估计他的能力。有野心的女人若想轻易地征服他，只须懂得如何利用他在现实事务方面的了无头绪就行了；否则他会逐步变成一个具有童心的愤世嫉俗的单身汉。他的行为举止通常显得粗鲁笨拙，为了逃避众人的注目而显出痛苦的焦虑；或者显示出一种无忧无虑、几乎就像童稚的天真。在他自己工作的特殊领域，常会引发激烈的冲突，但他并不在意去处置这些冲突，除非偶尔被他的原初感情引诱到那种用词尖刻而无结果的争辩中去。未与他深交过的人都认为他飞扬跋扈，丝毫不替别人着想。但是，人们越是了解他，对他的判断就越是变得对他有利，他最亲近的朋友都十分珍惜他们之间的亲密关系。对外人来说，他显得严厉，难以接近，甚至有些盛气凌人，他那些与社会针锋相对的成见所带来的结果是使他时常显得性情乖戾。他要是当一名私人教师，不会产生什么影响力，因为他对学生的心理状况十分隔膜。此外，实际上他对教学缺乏兴趣，除非教学会给他提出某些理论问题。他是一个不合格的教师，因为在教学中，他的思维总是执著于教材，而不是如何演示教材。

随着他这种类型的性格的强化，他的信念变得刚强不屈。外界影响被排除了；他对众多的仅仅相识的人变得冷漠无情，因而也就依赖他的知交挚友。他的语气变得更为个人化和不客气，对观念的思考更趋深刻，但手头拥有的资料无法再恰当地表达这些思想。为了弥补这一点，他转而求助于情绪性和感触性。他曾经粗鲁地排除的外在影响此时又从内心方面、从无意识方面向他发起进攻，那些袭击他使他尽力防卫的东西在局外人看来却是完全无关紧要的。由于他与客体关系的贫乏导致了意识的主体化，那些与他本人密切相关的东西现在在他看来就变得至为重要了。他开始将他的主观真实与他自己的人格混淆起来。虽

然他并不想将他的信念从人格上强加给别人，但是却对每一种批评意见进行恶意的人身攻击，不管这些批评多么正确。因此，他与外界的隔绝也与日俱增。他那原本丰饶的观念由于受到过多的痛苦侵蚀而变成破坏性的了。他对源于无意识的影响的反抗由于他同外界的隔绝而日益增长起来，直到最终它们使他完全丧失活力。他认为退入更深一层的隔绝将保护他免受无意识影响的侵害，但通常这只能把他卷入更深的冲突之中，从内部毁灭他。

内倾型的思维在发展那些越来越接近原初意象的具有永恒有效性的观念上，是积极的和综合的。但是，随着它们与客观经验的联系变得越来越单薄，它们开始呈现出神话的色彩，对当时的情境不再具有真实性了。因此，只有当他的思维与他时代的著名事件有明显的和可理解的联系时，这种思维才具有当代性意义。一旦当它变成神话性的东西，它就不再具有有效性的了，变得完全自行其是。与之相应的情感、直觉和感觉这些功能相对而言是无意识的和劣势的，因而具有一种原初的外倾特征，所有易于侵蚀到内倾思维者的来自外部的干扰性影响皆导源与此。那些密布于这些人周围的各式各样的防卫手段以及他们心理的隐患已经为人们所熟知，我就不必在此再做描述了。这一切都被用来防御“魔力”的影响——也包括对于女性莫名的恐惧的防御。

### **3.情感**

内倾型情感主要决定于主观因素。它与外倾情感之间有着根本的差异，如同内倾思维和外倾思维间存在根本差异一样。要想对内倾型情感过程作出理性的描述，或即便是大致的描绘都是极其困难的，尽管只要人们意识到它，这类情感的特征就会变得显而易见。由于它主要受主观条件的限制，且只是次要地与客体相联系，所以这种情感极少显现于表面，也常常遭致误解。这是一种明显地贬低客体的情感，因而在绝大多数情况下以否定性的面貌表现出来。其肯定性的情感的存在只能被间接地推断出来。它的目的并非在于使自己调适于客体，而是要超越客体，通过一种无意识的努力使潜在的意象成为现实。它总在不断地寻找意象，该意象根本就不存在于现实中，但它曾经在某种幻觉中看到过这种意象。它丝毫也不会在意那些并不切合它的目的的客体从它眼前溜走。它奋斗于它的内在紧张

中，客体至多不过为这种紧张提供一种刺激。这种情感的深层只能是猜测——却永远无法被清楚地理解。它使得人沉默，变得难以接近；由于具有含羞草一般的敏感，它总是竭力回避客体的粗鲁，以便进入到主体的深层中去。它以消极的判断或是装出一副高深莫测的冷漠神态作为自我防御的手段。

当然，原初意象既属于观念也属于情感。诸如上帝、自由、不朽等基本观念除了具有观念的意义外，也同样具有情感-价值。因此，前面所有关于内倾型思维的论述也同样适用于内倾型情感，只是在这里一切都是被感觉到的，而在那里却是被思维到的。但是，思维一般比情感更易于表达清楚这一事实，在这种情感的真实价值能被十分贴切地描述或传达给外部世界之前，就需要一种更超乎寻常的描述能力或艺术的表现能力了。然而，由于其与现实的毫无联系，主观思维在意欲唤起一种恰当的理解时遇到了极大的困难，同样的情况也对主观情感有效，甚至有过之而无不及。为了同他人进行交流，它不得不寻找一种外在形式，不仅使它本身能得以接受，而且能在其他人那里唤起类似的情感。幸亏人类存在着相对巨大的内在一致性（当然也存在着外在一致性），这一点实际上可以做到，尽管要找到这种使情感可接受的形式是极其困难的，只要它仍然定向于深不可测的原初意象的储藏的话。然而，倘若情感被一种自我中心的态度所歪曲，它立即就会变得不再具有同情心了，因为它变得主要与自我相关联了。它必然产生出伤感的自爱的印象，产生出意在使自己感兴趣甚至病态的自我欣赏的印象。正像那些使意识主观化的内倾型思想家那样，由于极度地追求抽象化，只是成功地强化了一种本身空洞的思想过程，同样地，这种自我中心的情感的强化也只能导致为了其自身缘故的空洞的情感的传达。这是神秘而迷狂的过程，它为那些遭受情感抑制的外倾型功能开辟了道路。正如内倾型思维因一种原初情感而获得平衡一样，客体因附着于原初的情感而具有了某种魔力，内倾型情感也因一种原初思维而获得了平衡，这种原初思维的具体化和它对事实的依附都超越了所有的限制。情感使自己进一步地从客体中解脱出来，为自己创造了一种纯属主观性的行动自由和良心，甚至可能抛弃所有的传统价值。但是这种发展只会使无意识思维在更大程度上沦为客观现实力量的牺牲品。

#### 4.内倾情感型

我发现突出的内倾情感主要出现在女性中。成语“静水则深”对这类女性来说是相当真实的。她们大多沉默寡言，难以接近，令人捉摸不透；她们常常隐藏在一副幼稚的或平庸的假面后，她们的气质通常是忧郁型的。她们既不出众也不有意显露自己。当她们主要为她们的主观情感所引导时，她们的真实动机一般都被掩盖起来了。她们的外在举止是平和的，并不惹人注目，给人以一种令人喜爱的文静或与人相和共鸣的印象，但并不想以此去感化他人，以任何方式去打动、影响或改变他人。如果这种外在的方面变得明显的话，那种不屑一顾的和冷漠的疑虑就出现了，有时实际上变得完全不顾他人的安适和幸福。于是，人们能明显地觉察到情感撤离客体的运作。不过，对正常的类型来说，这种情形仅仅发生在客体的影响太过于强大的时候。只有当客体按照它自己适度的路线运行，而不想介入他人的运行线路时，这种谐和的情感才会持续下去。很少存在对他人的真正的激情努力做出反应的状况；通常它们更多地遭受阻抑与冷漠的对待，或以一种否定的价值判断使其渐渐地平静下去。虽然她会为平静而和谐的相处随时做好充分的准备，但对陌生人却并未显示出丝毫亲切的迹象，没有一丝相应温和的目光，遇到的只是显然无动于衷的或冷若冰霜的态度。人们甚至还会被迫感觉到自己的存在是多余的。面对任何可能使她迷惑或者唤起热情的东西，这种类型常常坚守温和的但不失批判性的中立立场，并且不时流露出一抹优越感的神色，很快便给这个引起敏感的对象一个下马威。但是，暴风雨般的激情将会被残酷的冷漠所浇灭，除非它碰巧能从无意识方面抓获这位女性——即，除非通过唤醒某些原初意象来击中她的情感。在这种情况下（无意识被触动），它会霎时感到一阵软瘫，随后甚至更为顽固的抗拒不可避免地产生出来，径直击中另一个人<sup>542</sup>他的最脆弱的地方。这种情感关系尽可能地保持在安全适度的状况中，任何无节制的激情都被绝对地禁止了。因此，情感的表达保持在近乎吝啬的地步，她的对象一旦意识到这种状况，就会滋生一种一度被看轻的感觉。不过，情况并非总是如此，因为他往往意识不到这种对他所显示的情感的缺失，在此情形下，无意识的情感要求将产生出强烈要求受到注意的症状。

既然这一类型表现出相当的冷漠和含蓄，那么一种肤浅的看法是认为这种女性根本就没有情感。但这是完全错误的；真实的情形是，她们的情感是内敛的而非外延的。它们朝深处发展。一种外延的同情感可以通过恰当的语言和行动表达出来，从而迅速地再度恢复到正常，而一种内敛的同情由于无法用任何方式表达出来，就获得了一种激情的深度，其中包含一个悲痛的世界，甚至为悲痛所麻木。它或许会以极度的形式爆发出来，导致一种近乎英雄般性格的惊人举动，引起这种爆发既不与主体本人相关也不与客体相关。对外部世界或对外倾型的盲目来说，这种内敛同情看起来似乎冷漠，因为它通常没有任何明显可见的表现，外倾意识是无法信任那看不到的力量的存在的。这种误解乃是这种类型的生活中所常有的情形，并且常被用作否认与对象间存在任何深刻情感关系的可能性的最有力的论据。但是，这种情感所系的真正对象只不过被正常类型自己给朦胧地神化了。它可能表现在焦虑地寻求保护的世俗眼睛的神秘的宗教虔诚中，或者表现在私密的诗的形式中，这些诗同样保持了其隐密性，它们并不是没有以这种方式通过展示某种超越于他人的优越性来披露其神秘的野心。女人常常通过孩子来表达她们充沛的情感，把她们的激情秘密地倾注在孩子身上。

虽然在这种正常的类型中，由于她的神秘的情感几乎扮演了一个干扰的角色而使其情感的倾向压制或逼迫了他，因而绝不会引向某种严肃的目的，但是，有迹象表明，这种情感仍然以一种通常很难界定的、压服性影响的形式渗透到了对其施加影响的个人中。它被感觉为某种令人窒息的或压制性的情感，它攫获了每一个人使她周遭的人为之着迷。它给予这种类型的女人以神秘的力量，使其对外倾型男性显示出可怕的诱惑力，因为它触及了他的无意识。这种魔力来自更深层地感受到的无意识意象，但她却往往从意识上把它归属于自我，于是，它的影响力就被贬低为个人专断了。无论何时，只要无意识主体与自我相等同，这种内敛情感的神秘力量就会转化为占据支配地位的平庸的和盛气凌人的欲望，转化为虚荣和专横的暴虐。这就产生了那种以毫无顾忌的野心和可怕的残酷而著称的那类女人。但是，导致心理症也是其一种变化。



只要自我感觉到受制于无意识主体，只要情感意识到存在着比自我更高和更有力的东西，这一类型就是正常的。虽然无意识思维具有古代的特征，但它的还原倾向有助于补偿那种有时能恰当地把自我提升到主体的尝试。如果这种情况仍然作为这样一种结果而发生，它完全压制了阈下过程的平衡作用，那么无意识思维就会改变立场表现为公开的对立，变成投射的了。现在，自我中心化的主体就会开始感觉到被贬低的客观的力量和重要性。她也开始从意识上感觉到“他人所思考的东西”了。当然，他人正在考虑各种各样的手段，预谋罪恶、策划阴谋、密谋诡计等等。为了制敌先机，她必须着手制订防御性措施，怀疑试探他人编织的反制计划。当受到谣言攻击时，她必定努力将岌岌可危的劣势扭转为优势。无数暗中的较量在进行着，在这些厮杀得难解难分的斗争中不仅没有卑鄙和邪恶的手段会受到蔑视，而且甚至美德也会被当作最后的一张王牌而滥用。这种发展必然会导致衰竭。心理症的表现形式常常是神经衰弱而不是歇斯底里，通常会伴随着严重的身体上的并发症，例如贫血及其继发证。

## 5.内倾理性型概述

上述两种类型都是理性的，因为它们都建立在理性判断功能的基础上。理性判断并非仅仅以客观材料而且也以主观材料为依据。但是，无论哪一种因素占优势——这常常为从少年时期起就存在着的心理倾向所决定——都会给判断带来相应的偏差。一种确实合符理性的判断既诉诸客观因素也诉诸主观因素，并且能够公正地对待两者。但是，这只是一种理想状况，它预设外倾和内倾两者都能协同发展。然而实际上，两者的发展是相互排斥的，只要这种两难仍然存在，它们就不可能和平共处，而只能在最大程度上以主次排列。因此在一般情况下，理想的理性是不可能的。理性类型的理性总是有类型的偏差。所以，内倾理性型的判断毋庸置疑是理性的，只不过它更多地定向于主观因素。这并不必然地隐含着任何逻辑上的偏差，因为类型的偏差存在于其前提中。前提即在于主观因素的决定性地位，它先于一切结论和判断。与客观因素形成对照的主观因素的优势价值从一开始就是自明的。这并非一个如何分配（assigning）这种价值的问题，正如我们已经论述过的，而是一个先于任何理性评价存在的天性的气质问

题。因此，对于内倾理性判断来说必然具有许多区别于外倾型理性判断的微妙差异。让我们举一个最普通的例子，对内倾型来说，导向主观因素的推理环节就显然比那种导向客体的推理环节合乎情理。这种虽然在个体情形中显得微弱实际上并不引人注意的差异，但却最终构成了无法沟通的相异，我们越是很少觉察到心理前提所偶尔造成的细微的观点的转变，这种相异就越是使人恼怒。一种根本性的错误通常就出现在这里，因为人们总是去竭力证明某种结论的荒谬，而没有认识到心理前提中的差异。对于每一种理性类型来说认识到这一点是十分困难的事情，因为这动摇了作为他自己的原则的那种显然绝对的有效性，而要把他引导到其原则的对立面中去，这对他来说无异于一场大灾难。

内倾型受到误解的情况比外倾型厉害：这并非完全因为外倾型比他更易于成为一个冷酷无情的或好批判的敌手的缘故，而是因为他本人所要仿效的时代风尚总是与他过不去。他发现自己总是处于少数派中，这并非是指在数量上相对于外倾型的少数，而是指当他从情感上来做判断时他相对于持普遍的西方世界观者的少数。就他作为一个坚定的流行风尚的参与者而言，他必定毁坏他自己的基础；因为时下这种仅仅认可外显的和可触知的价值的流行风尚必然与他独特的原则相对立。由于他的原则不具外显性，他被迫贬低了主观因素的价值，迫使自己加入到外倾型的行列中去，对客体做出过高的评价。他身不由己地给主观因素以极低的价值，他的自卑感是对于这种罪孽的惩罚。因此毫不奇怪，正是在我们的时代中，尤其在某些领先于时代的运动中，主观因素会以各种夸张的、野蛮的和怪诞的近似于讽刺画的表现形式显示出来。我指的是当今的艺术。

内倾型对他自己的原则的贬低使他成为自我中心的，并强加给他以遭受压抑的心理。他越是变成自我中心的，就越发会强烈地产生一种印象，即认为那些外表看来不受良心谴责而能迎合时尚的人是压迫者，他必须奋起反抗以保护自己。他通常未能看到，他的主要错误在于没有像外倾型依赖客体那样，带着同样的确信和忠诚来依赖主观因素。由于贬低了自己的原则，他的走向自我主义是不可避免的，这就完全印证了外倾型对他的非难。假如他能够一

直忠实于他的原则，那么“自我主义”这一指控就完全是错误的，因为他的态度将由其普遍的效应来做出公正的评判，所有的误解将烟消云散。

## 6.感觉

按其本性来说，依赖于客体和客观刺激的感觉在内倾型态度中必经受相当大的修正。它也具有一种主观因素，因为除了被感觉到的客体以外，还有一个正在感觉的主体，将他的主观意向附加到客观的刺激中去。在内倾型态度中，感觉主要建立在知觉的主观成分上。由此我所意指的是，这种看法在艺术作品对外在客体的再现中能得到最好的说明。例如，当几个画家描绘同一处风景时，他们都试图忠实地再现它，但他们的描画却是彼此不同的，这并非仅仅因为能力的差异，而主要是因为其不同的观看方式；实际上，在某些绘画中还存在情调和色彩及形式处理方面的显著的心理上的差异。这些特性显露了主观因素的影响。主观因素在感觉中的情形与我们前面所讨论的其他功能中的情形基本上是一样的。它是一种无意识意向，从根源处改变了感性知觉（sense-perception），使其失去了纯粹客观影响的特征。在这种情况下，感觉主要与主体相关联，其次才联系到客体。主观因素之可能具有多么强大的影响力，这在艺术中显示得最为清楚。主观因素的优势状况有时会达到完全压抑客体影响的程度，然而，即使感觉变成了对主观因素的知觉，沉溺到了纯粹刺激的水平，但感觉毕竟仍然是感觉。内倾感觉因此而定向。真正的感官-知觉确实存在着，但看上去与其说是客体依其本色渗入主体，不如说是主体以极其不同的观点观看客体，或者说主体看到了与别人完全不同的东西。事实上，主体像任何他人一样知觉到了同样的事物，只是他并不满足于纯粹的客体影响，而是关注于由客体刺激所激发出来的主观知觉。

主观知觉明显地不同于客观知觉。他所知觉到的东西根本无法在客体中找到，客体至多不过做了某种暗示而已。即是说，虽然人人都有知觉，但它并非直接源于事物的客观行为，也并非作为纯粹的意识产物给人留下的印象——它太真切了，以至于不能这样说。但是，它产生了一种特殊的心理印象，因为在此印象中我们察觉到了更高的心理秩序的要素。无论如何，这一心理秩序并不与意识的

内容相一致。它必然与集体无意识的预设或配置 (dispositions) 相关，与神话的意象、观念的原初可能性相关。主观知觉具有蕴涵着这些意义的特征。它的意义远远超越了纯粹的客体意象，当然，这尽管仅仅对那些认为主观因素意味着一切的人来说才是有意义的。而在其他的人看来，再现的主观印象似乎蒙受了无法完全复制客体的缺陷，因此就其再现的目的而言它失败了。

内倾感觉领悟到了心理世界的背景而非其表面。决定性的东西并非客体的真实而是主观因素的真实、原初意象的真实，它们从总体上构成一个心理的镜像世界 (mirror-world)。这是一面具有特殊能力的镜子，反映了所有存在着的意识内容，其中并不只是已知的和惯常形式的内容，或许可以说是潜在的法定永恒形式 (sub specie aeternitatis) 的内容，那些千百万年以来意识所可能看见的内容。如此的意识除了能看到事物当下瞬间的存在之外，还能看到事物的变化和消逝，并且还不仅于此，同时它还能看到那些在它们的变化和消逝之后所存留的东西。当然，这只是一个形象的说法而已，但是我需要以此来说明内倾感觉的特殊性质。我们可以说，内倾感觉传达一种意象，它的作用与其说是对客体的再现，不如说是经由客体而传播了古老的主观经验的光泽和那些尚未发生的事件的微光。纯粹的感觉印象向深度发展，达到了过去和未来，而外倾的感觉则仅仅抓住了白昼之光下所显示的事物的当下存在。

## 7.内倾感觉型

内倾感觉的占据优势产生出一种特定的类型，它具有某些特性。它是一种非理性类型，因为在事件之流中，它并非定向于理性判断，而是纯粹地定向于偶发事件。外倾感觉型为客观影响的强度所引导，而内倾型则为客观刺激所激发的主观感觉的强度所引导。因此十分明显，在客体和感觉之间并不存在任何成比例的关系，存在的是相当明显既无法预测而又任意的关系。所以，从外部来看，什么使一种印象得以产生和什么使它从不会产生都是无法预见的。如果存在一种在任何方面与感觉的强度相应的敏捷的表达才能的话，那么这种类型的非理性就会格外的引人注目。例如，当个体是一个创造性艺术家时就是这种情形。但是，既然这是一个例外，那么通常出现的是，内倾型特

别的不善于表达掩盖了他的非理性。相反，他的平静和被动，以及他的理性的自我抑制，却可能十分突出。这种独特性常常误入歧途地把人导向一种表面的判断，这确实产生于他与客体的毫无联系。一般来说，客体丝毫也没有被有意识地贬低，但它的刺激却从它那里被带走了，立即被不再与客体的真实相关的主观反应所代替。这自然具有同样的贬低作用的效果。这种类型易于提出一个问题，为什么人终究存在着，为什么一般的客体具有它们存在的理由，因为即使它们不存在，那些根本的东西也仍然继续发生着。这种疑问只有在一些极端的个案中才能成立，而在正常的个案无法成立，因为客体的刺激对感觉来说是绝对必需的，只不过它所产生的东西与外在状况所期望产生的东西截然不同罢了。

从外在方面来看，情形似乎是这样，客体的作用最终并没有渗入到主体内。这种印象只有在主观内容确实受到来自无意识方面的干扰、阻断了客体的影响的情形下才是正确的。这种干扰或许十分唐突，以致使得个体似乎能直接摆脱任何的客观影响而掩护自己。在较为严重的个案中，这种防御性保护确实存在着。即使仅仅稍微加强一下无意识的力量，感觉的主观成分就会变得如此的活跃，以致模糊了客体的影响。倘若客体是一个人，那么他会觉得完全被贬低了，而这时主体会产生一种幻觉的现实概念，这在病理学的案例中甚至可能达到不能区分现实对象和主观知觉的地步。虽然这种十分关键的区分只有在接近疯癫状态时才会完全消失，但是在此之前的很长时间内，主观知觉早已在极大程度上影响到了思想、情感和行为，尽管这时事实上客体的全部现实性都能被清醒地看到。只要客体的影响成功地渗入了主体——因为它特殊的心理强度或因为它与无意识意象的完全相似——那么即使正常的类型也会被迫按照无意识的模式来行动。这种行动具有一种与客观现实无关的幻想的性质，显得十足的仓皇失措。它立即显示出这种类型疏离现实（reality-alienating）的主观性。但是，倘若客体的影响没有完全成功地渗入主体，客体便会受到善意的中立的对待，对它几乎没有移情发生，然而不断地努力地安抚与调适。太低的被稍微提高一点，太高的又被稍微降低一点，太富于激情的受到抑制，奢侈纵欲的则加以限制，任何超乎寻常的东西都被纳入正确的程式——这一切都是为了把客体的影响限制在必要的范围



内。这样，这种类型就成为了对其周遭环境的一种威胁，因为他全部无关痛痒的所作所为反倒变得令人困惑了。在此情形下，他易于成为他人侵略和凌辱的牺牲品。这些人容忍他人凌辱自己，然后便在最不合适的场合用加倍的固执和顽强来施加报复。

如果内倾感觉型没有艺术表达的能力，那么所有的印象都会沉入内心深处，着迷般地捕获意识，这样，通过对他们的迷恋作出意识的表达从而控制它们就变得不可能了。一般来说，这种类型只有以古代的方式才能组织他的印象，因为其思维和情感相对来说是无意识的，而且就算是有意识的，也只不过用于必要的、平庸的日常表达方面罢了。作为意识的功能，它们完全无法恰当地再现他的主观知觉。因此，这种类型特别不易于接受对于客观的理解，而且通常在理解自己方面也并不见得怎样成功。

总之，他的发展使他自己疏离于客体现实，而将主观知觉方面的优势留给了自己，这种主观知觉将他的意识导向到古代的真实，尽管他在比较判断方面的缺陷使他完全无法意识到这一状况。他实际上生活在一个神话的世界里，在那里，人、动物、铁路、房屋、河流和山脉都显得既像仁慈的神又像邪恶的魔鬼。它们正是以这种样态出现在他面前但却从未进入他的头脑，尽管它们对他的判断和行为造成了影响。他判断和行为就像真正具有如此运作的力量一般；但是，只有当他发现了他的感觉与现实完全不符时，他才开始受到打击。如果他具有客观理性的倾向，他就会觉得这种不符是病态的；但是如果他仍然忠实于他的非理性，并且准备承认他的感觉的真实价值，那么客观世界就会显现为一种纯粹的虚构物和一幕喜剧。不过这种两难只有在极端的个案中才会出现。通常，个体会默认他的孤独和世界的平庸，而无意识地去成功地把握古代的东西。

他的无意识的主要特色在于直觉的压抑，因此而获得了一种外倾的和古代的特征。真正的外倾型直觉具有一种独一无二的机智，一种适应于客观现实可能性的“敏锐的嗅觉”（good nose），而这种古代化的直觉则对于潜藏于背景中的所有模糊、阴暗、污秽和危险的可能性具有一种令人惊异的鉴别力。对这种直觉而言，关于客体的那种真正的和意识的意图变得毫无意义了；相反，它嗅出了（觉

察到了) 潜在于每一个意图背后的所有可领悟到的古代动机。因此, 它具有危险和破坏的性质, 与意识态度似乎健全的无害性形成鲜明的对照。只要个体不太过分地疏远客体, 他的无意识直觉就会对耽于幻想和过于轻信的意识态度做出一种有益的补偿。但是, 一旦无意识变得与意识对立起来, 古代的直觉就会浮出表面, 产生有害的影响, 将它们强加于个体, 释放出最反常形式的强迫性观念。这通常会导致强迫性心理症, 其中, 歇斯底里的特征则以精神衰弱症状的面目出现。

## 8. 直觉

内倾的直觉定向于内在客体 (inner object), 这或许是我们正确地运用于无意识内容的一个术语。内在客体与意识的关系完全类似于意识与外在客体 (outer object) 的关系, 尽管它们的真实性是心理的而非物质的。内在客体在直觉知觉中显现为事物的主观意象, 虽然它们在外在世界中并不能遇到, 但却构成为无意识的内容, 尤其是集体无意识的内容。这些内容就其本性而言自然无法进入到经验中去, 这是它们与外在客体所共同的一种性质。正如外在客体仅仅与我们对它们的知觉相对地保持一致一样, 内在客体的现象形式也同样是相对的——它们的产品对我们来说具有不可进入的本质, 它们是直觉功能的特殊性质的产品。

像感觉一样, 直觉也具有它的主观因素, 这种因素在外倾型态度中尽可能地受到了抑制, 但在内倾型直觉中却成了决定性因素。虽然内倾者的直觉可能为外在客体的刺激所引起, 但是它所关心的并非外在的可能性, 而是外在客体从他的内部所释放出来的东西。内倾感觉主要限制在——经由无意识——对神经刺激现象的知觉上, 它不能超越这一范围, 而内倾直觉则压抑了这方面的主观因素, 从而使它去领悟那些引起神经刺激的意象。例如, 假设某人遭到心因性晕眩突发的袭击。感觉所关注的是这种神经系统扰乱的特殊性质, 知觉它的所有特质, 它的强度, 它的过程, 它的如何发生以及如何结束, 但却不会进一步越此去追究它的内容以及造成神经系统扰乱的东西。相反, 直觉从感觉中获得的只是它直接行动的推动力; 它洞视到场景背后的东西, 迅速知觉到造成这种特殊现象发生——晕眩的突发——的内在意象。它看见一个意象: 一个步履蹒

跚的人，心被利箭刺穿。该意象迷住了直觉活动；它被意象所捕获，努力去探索意象的每一个细节。它紧紧地抓住灵视，以最富于生命力的兴趣去观察这一图像的怎样变化，怎样进一步展开，最后又怎样地消失。

这样，内倾直觉就知觉到了意识背后的全部过程，其清晰鲜明的程度与外倾感觉对外在客体的感受不相上下。因此，对直觉来说，无意识意象获得了重要的品性（dignity）。但是，由于直觉排斥感觉的合作，这使它对神经系统的扰乱或无意识意象对身体所产生的影响几乎一无所知。意象似乎是同主体完全分离的，它们的存在似乎与他毫不相关。因此，在以上所提及的例证中，如果受到晕眩的袭击，内倾直觉者完全没有意识到被知觉的意象或许正以某种方式关涉于他自身。当然，这对于判断类型来说几乎是不可思议的，但事实仍然是，当我处置直觉时常常遇到这种情形。

外倾直觉者对外在客体明显的冷漠态度也见于内倾直觉者与内在客体的关系中。正如外倾直觉者不断觉察到新的可能性一样，他对这些可能性的追寻既与他自己的利益也与他人的利益无关，一点也不考虑到对人的尊重，并把他在永恒的寻求变化的过程中刚刚建立起来的东西都摧毁了，同样地，内倾直觉者也是从意象到意象，在无意识丰富的蕴藏中追逐每一种可能性，而没有在它们和他自身之间建立起任何的联系。正如对一个仅仅感觉世界的人来说，现象世界绝不会成为一个道德的问题一样，同样地，对直觉者而言，内在意象世界也绝不是一个道德的问题。在他们两者那里，这是一个审美的问题，一个知觉的问题，它是一种“感觉”。因此，内倾直觉者很少意识到他自己的肉体存在，或很少意识到他的肉体存在对他人的影响。外倾类型会说：“现实中没有他存在的位置，他使自己沉溺于毫无结果的幻觉中。”当然，从直接功利的观点来看，这种对无意识意象的知觉，其生命的创造性能量所产生的不可穷尽的丰富性是毫无意义的。但是，既然这些意象呈现了看待世界的可能的方式，给生命提供了新的势能，那么，这种对外在世界来说最为陌生的功能，对于整个心理系统来说便是必不可少的，正像相应的人类类型对于一个民族的心理生活来说是必不可少的一样。倘若这种

类型根本就不存在，那么也就不会有以色列的先知的存在。

内倾直觉所领悟的意象源于先天的遗传的无意识根基。这些原型的最内在的本质无法为经验所接受，它们是历代先人心理运作的积淀；即有机体存在的普遍经验的累积或汇聚，经亿万次重复后就凝聚成了类型。因此，在这些原型中，自从原初时代以来就依照这种方式发生的全部经验都得到了体现。这些经验越是频繁地发生和越是具有强度，它们就越是清楚地集聚而为原型。因此借用康德的话来说，原型是直觉所知觉到的并在知觉中所创造的意象的自体（noumenon）[543](#)。

既然无意识并不是某种闲置在那里的心灵骷髅（psychic caput mortuum），而是与我们共存的、并且不断经历着转化的东西，它们内在地与一般性事件的发生相关联，那么内倾直觉通过对这种内在过程的知觉，就可能对理解发生于外在世界的事件提供某些具有绝对重要性的资料。它甚至能以近乎清晰的轮廓预见新的可能性，预见那些后来确实发生的事件。它的先知先觉的预见可由其与原型的关系而得到解释，原型体现了那种支配所有可经验到的东西的规律。

## 9.内倾直觉型

当内倾直觉的特殊性质占据优势时，就产生出一种特殊类型的人：一方面是神秘的梦幻者和预言家，另一方面则是艺术家和幻想的狂人（crank）。艺术家或许被视为这种类型的正常代表，他们倾向于把自己限制在直觉的知觉特性的范围内。通常，直觉者仅止于知觉；知觉是他的主要问题，此外——以创造性的艺术家为例——还有对于知觉的形构问题。但是，幻想狂者则满足于一种灵视的观念，他本人即为灵视的观念所形构、所决定。自然，直觉的强化常常导致个体同可触知的现实的极度疏离；在他直接的生活圈子里，他甚至完全变成一个谜一般的人物。如果他是一位艺术家，就会在他的艺术中揭示一些陌生而又遥远的东西，在其缤纷的色彩中闪烁着奇特而又平庸、美丽而又古怪、崇高而又荒诞的光芒。如果他不是艺术家，就通常只是一个得不到赏识的天才，一个“误入歧途”的伟人，一个聪明的傻子，一个“心理”小说中的人物。

虽然直觉型很少具有把知觉看成一个道德问题的倾向，因为这是其判断功能的强化所要求的状况，然而其判断功能极轻微的分化便足以将直觉的知觉从纯粹的审美领域转移到道德领域中去。由此便产生了这种类型的变体，它从根本上区别于审美的类型，尽管它仍然具有内倾直觉型的特征。当直觉型试图把自己与灵视联系起来，当他不再满足于纯粹的知觉及知觉的审美外观和审美评价，当他面临诸如此类的问题：这对于我或对于世界意味着什么呢？从这种灵视中浮现出来的东西对于我或对于世界具有怎样的责任或任务呢？这时，道德的问题就出现了。那些压抑了判断或其判断受到知觉功能的控制的纯粹直觉者就根本不会遇到这样的问题，因为他的唯一问题在于“如何-知道”他的知觉。他发现那种道德的问题是不理智的，甚至是荒谬的，他尽量避免他的思想陷入毫无关系的灵视中。具有道德定向的直觉者则大不相同。他会反思其灵视的意义，很少关注那种审美可能性的发展，而是更多地考虑到从灵视的内在含义中所涌现出来的道德效应。他的判断力使他领悟到——尽管通常是十分晦暗的——他作为一个人和一个整体的人，怎样地被囊括于他的灵视之中，他并非是一个被知觉到的客体，而是更其渴望参与到主体的生命中去。通过这种认识，他觉得必须把他的灵视转变为他自己的生命。但是，由于他倾向于唯一地依赖他的灵视，所以他的道德努力就变成片面的了；他使他自己和他的生命变成了那种确实适应事件内在的和外在的含义、但不适应当今的现实的象征。他自己剥夺了自己对现实的任何影响力，因为他仍然是无法得到理解的。他的语言并非通常所谈论的语言——变得太主观化了。他的论辩缺乏令人信服的理由。他只得承认或宣称，他的话是“旷野中叫喊的声音”。

内倾直觉者所压抑的主要是对于客体的感觉，这影响了他全部的无意识。这就产生了一种具有古代特征的补偿性的外倾感觉功能。其无意识人格能被恰当地描绘为一种相当低级的、原初秩序的外倾感觉类型。本能性和无节制性是这种感觉的主要特征，带有明显的对于感官-印象的依赖。它补偿了那种直觉的意识态度相当匮乏的状况，赋予其以某种价值，因而避免了那种过度的“升华”（sublimation）。但是，如果通过对意识态度的强制性夸大而使完全屈从于内在知觉的状况得以发生，那么无意



识就会转变为对立，引发那种由于过分依赖客体而与意识态度处于直接冲突中的强制性感觉。这种神经症的形式便是强迫性心理症，其症状有些是忧郁症的表现，有些是感觉器官的神经过敏，有些是对某些人或某些物体的强制性联结。

### 10.内倾非理性型概述

以上描述的两类型对于外在的判断来说几乎是不可接近的。由于他们是内倾的，因而缺乏表达的能力或愿望，往往在这方面给人以批判的把柄。既然他们的主要活动是内向的，那么除了拘谨、隐秘、冷漠、无常和一种明显莫名其妙的困窘之外，什么东西也无法从外表上显露出来。一旦有什么东西呈现于表面时，那通常是劣势的和相对无意识的功能的间接表现。这种表现自然会引发不利于这种类型的舆论偏见。因此，他们大多受到较低的评价，至少是遭受误解。就他们并不了解自己而言——因为他们很大程度上缺乏判断力——他们也无法理解为什么公众会经常这样地贬低他们。他们无法看到他们努力做出的表达其实也是一种具有低级特征的表达。他们的灵视为主观事件的丰富性所迷惑。在他们内部发生的事情具有如此强烈的感染力和不可穷尽的魅力，以致使他们几乎没有注意到，他们惯常用来交流的方法几乎根本无法表达任何他们自己所体验到的东西。他们片断的或插曲式的交流方式，要求他们周围的人具有极高的理解力和善意；此外，他们的交流方式缺乏那种其本身就具有说服力的个人魅力。相反，这些类型常常显示出一种粗鲁、叛逆的态度，尽管他们完全没有意识到这一点，并且不愿意意识到这一点。当我们开始认识到要把内心所感受到的东西转换成通俗易懂的语言是多么的困难时，我们就会对这些人作出更为公正的判断，并且会极大地谅解他们。然而，这种谅解也不能做得太过分了，以免弄得他们以为表达不表达都无所谓了。这样做只会给他们带来最大的伤害。命运为他们设置了无法克服的外在困难，这或许对他们来说要远远超过他人，但是，这种困难对他们陶醉于内在灵视的状况也具有极大的清醒的作用。通常，只有一种强烈的个人需求才能从他们身上挤压出一种能使他人了解的表述来。

从外倾的和理性主义的观点来看，这种类型确实是些最无用处的人。但是，从更高的观点来看，他们生动地证

明了：这个充溢着迷人的生命的丰富而多样的世界并非仅仅是外在的，而且也存在于其内心。无可否认，这些类型诚然只是人性片面的标本，但是，他们对于那些拒绝被现代理性时尚所蒙昧的人来说，却是足资教训的实例。他们自行其是，成为文化的教导者和推动者。他们生命的教诲意义更甚于他们的言词。从他们的生命来看，而绝非从他们的最大缺陷——交流方面的无能——来看，我们可以了解到我们文明的最大谬误，即，对语言陈述近乎迷信的崇信，对语言和方法之类教育无限度的高估。一个儿童当然会承认自己将铭记父母双亲的谆谆教诲，但是，难道父母们真的认为孩子是因为而受到教育的吗？实际上是父母的生活教育了孩子——他们所附加的那些言词和姿态只会给他造成混乱。这对教师来说也是同样的道理。但是我们却崇信这样的教育方法，倘若唯有这种教育方法是好的，那么它的施行就会使教师变得圣洁。一个低下的人绝不会成为一个好教师。但是，他可以把他那不知不觉有害于学生的卑劣的低下，隐藏在一种卓越的教育方法或他同样出色的能言善辩的天赋之后。诚然，较为成熟的学生更其渴望获得关于有用的方法的知识，因为他已被那种相信方法万能的普遍态度所征服。他已经知道，即使最空洞的头脑，只要能够具有像鹦鹉一样正确无误地复述方法，他就是最优秀的学生。他的整个环境都向他演示，所有的成功和幸福都是外在的，而只有获得正确的方法才能达到个人欲望的港湾。或许也偶尔有这样的情形，他的宗教导师的生命不是向他显示出那种从内在灵视的宝藏中放射出来的幸福之光吗？非理性的内倾型确实不能成为更完美的人性的导师；他们缺乏理性和理性的伦理，但是，他们的生命却教诲了另一种可能性，即内在的生命，这是我们的文明所如此可悲地欠缺的。

## 11.主要功能和辅助功能

在前面的描述中，我并不想给我的读者留下这样的印象：这些类型在真实生活中经常以诸如此类的纯粹的形式出现。可以这么说，他们只是高尔顿<sup>544</sup>式的家庭人物肖像，所挑选出来的是普遍的因而也是典型的特征，这些特征受到不成比例的强调，而个体的特征却也相应不成比例地被涂抹掉了。更接近的研究显示出更普遍的规律性，除分化程度最高的功能之外，其他的、较低分化程度的次等

重要的功能也出现在意识中，它们产生一种共同的决定性影响。

为了清晰起见，让我们再归纳一下：所有功能的产物都可能是意识的，但是只有当它的运用处于意志的支配之下，而且同时当其主导原则对意识的定向具有决定性作用时，我们才能谈论一种功能的“意识性”。例如，当思维并不是一种纯粹的事后思考或沉思默想，它的结论具有一种绝对的有效性，以致其逻辑的结论无论作为实际行动的动机还是作为实际行动的保证都具有这种有效性，而无须任何进一步的证据来支撑时就是这样。从经验来看，这一至高无上的权威总是独自属于某种功能，并且只能属于某种功能，因为另一种同样独立的功能的介入势必产生出另一不同的定向，它至少会部分地与前一种功能相冲突。但是，既然对意识的适应过程来说，拥有清晰而不模糊的目标总是一个根本的条件，那么，具有同等力量的第二种功能的出现就自然会遭到压抑。因此，这另一种功能就只能具有次等的重要性，经验的事实就是如此。它的次等重要性应归因于：它不像主要功能那样，作为一种绝对可靠的和决定性的因素，依其自身的权利是有效的；而是更多地扮演了一种辅助性的和补充性的功能的角色。当然，只有其性质不与主导功能相对抗的功能才能表现为辅助功能。例如，情感就绝不能扮演与思维相应的第二功能的角色，因为它的性质与思维形成强有力的对抗。思维，如果它是真正的思维并且忠实于它自己的原则的话，那么它也必然严厉地排斥情感。当然，并不排除有这样的情形：在某些个体身上，思维和情感处于同一层面，两者在意识中具有势均力敌的驱动力（motive power）。但是，在这类情况下，尚不存在分化出类型的问题，而只存在相对来说未经充分发展的思维和情感。因此，诸种功能未成形的意识状态或未成形的无意识状态乃是原初心灵的标志。

经验表明，次要功能的性质虽然不与主导功能相对立，但却总是与之不同的功能。因此，思维作为一种主要功能可以与作为辅助功能的直觉相匹配，或者确实也能与感觉相匹配，但是，正如已经讨论过的那样，它永远不能与情感协调起来。无论直觉还是感觉，都不同思维敌对；它们无须被绝对地排除掉，因为它们不像情感那样——作为一种判断的功能，能成功地与思维相匹敌——具有与思

维同等和相对立的性质，它们只是知觉功能，为思维提供受欢迎的援助。但是，一旦它们达到堪与思维媲美的同等分化的程度，它们就会引起态度的变化，变得与思维的整体倾向相对立。它们将把判断的态度转变为知觉的态度，于是，对思想必不可少的理性原则就会受到抑制，以利于纯知觉的非理性。因此，辅助性功能只有当它服务于主要功能，并且不要求自己原则的自主性时，才是可能的和有用的。

对实际出现的所有类型来说，这一原则是普遍有效的，即除了意识的主要功能之外，还存在一种相对的无意识的辅助性功能，它在任何方面都具有与主要功能不同的性质。众所周知的情景就从这些组合中产生出来了，例如，实用的思维与感觉配对成双，反思的思维往往以直觉为前导，艺术家的直觉凭借情感-价值的帮助来选择和呈现它的意象，哲学家的直觉借助强健的理性将它的灵视系统化成为可理解的思想，如此等等。

无意识功能之间的组合也按照意识功能的联系模式而发生。因此，无意识的直觉-情感的态度可能会同意识的实用思维相对应，其中情感相对直觉来说受到更强烈的抑制。这些特征只是对于那些关注此类病例的实际心理治疗的人来说才有兴趣，而且了解这些病人也是十分重要的。例如，我曾经不断地观察过一个分析师，当面对一个极端的思维型心理病患者时，他是如何竭尽全力直接从患者的无意识中发展他的情感功能的。这种努力必然失败，因为这样做极大地侵犯了意识的立足点。如果侵犯获得成功，那么患者就会对医生产生一种真正的强迫性依赖，产生一种只能用粗鲁才能排除的转移作用（transference），因为这样做使患者失去了立足点，他的医生变成了他的立足点。但是，当发展的途径通过辅助性功能来进行——在理性型病例中通过非理性功能来进行——时，那么通向无意识和通向受到最深压抑的功能的通道就可以说是因其自然地贯通了，同时给意识的立足点提供了恰当的保护。这就给予了患者一个宽广的视野，知道什么正在发生以及什么可能发生，使他的意识足以抵御无意识侵袭。反之，为了减缓无意识的冲击，非理性类型则要求一种强力发展的理性的辅助性功能出现在意识中。

无意识功能存在于一种古代的、野兽般的状态中。因此它们在梦和幻想中的象征性显现通常表现为两个野兽或两个怪物之间的搏斗或冲突。



## 第十一章 定义

或许我给本书添加一个独立的章节专门用来讨论定义似乎是多余的。但是丰富的经验告诉我，尤其在心理学著作中，人们并不会更详细地关注那些所使用的概念和术语：因为没有任何地方会像在心理学领域中那样产生如此众多的概念上的歧义，如此频繁地产生最为固执己见的曲解。这一缺陷并不仅仅因为心理科学尚处襁褓之中；而且更因为这样的困难，作为心理科学研究的对象即经验材料，无法以具体的形式展示出来，也就是说，它们无法置诸读者的眼前。心理学研究者总是发现自己不得不广泛地使用间接的描述方法来表现他所观察到的现实。只有当基本事实的传达能通过数量测量的方式来进行时才存在直接表现的问题。但是，人的具体心理如何能被当作可测量的事实来进行体验和观察呢？然而这样的事实确实存在着，我相信我对自由联想的研究表明：[545](#)极为复杂的心理事实仍然可以凭借数量测量的方法获得理解。但是，一个想更深地涉及到心理学的本质的人，只要他对一门科学要求更多的东西，而并不把它限制在科学方法的十分狭窄的范围内，他就会认识到，实验的方法从来就不可能公正地对待人类心灵的本质，甚至也不可能描绘出一幅大体上忠实于复杂心理现象的图像。

然而，我们一旦离开这一可测量的事实的王国，我们就只能依赖于概念了，它们现在替代了测量和数字的位置。测量和数字给予被观察的事实的那种精确性现在只能由概念的精确性（precision of the concept）来取代了。但不幸的是，正如这一领域的每一个调查者和研究者所十分熟悉的那样，现有的心理学概念是如此的不明确和如此的模糊不清，以致相互理解几乎是不可能的。例如我们只能这样接受“情感”这一概念，我们试图把它所包含的一切都具体化，以便获得某种对一般心理学概念的变异性和模糊性的认识。然而，情感的概念确实表达了某些具有特征的东西，这些东西无法为量化测量所理解，但仍然可觉察其存在。我们不能像冯特在他的生理心理学中所做的那样，听任这种根本的和主要的心理现象被简单地否定掉，而寻求以原初的事实来取代它们，或者将它们消解于原初的事实中。在这种方法中，心理的本质部分就完全被抛弃了。

为了避免对自然科学方法的过高评价所引起的弊端，我们不得不求助于精确-定义的概念。但是，为了获得这样的概念，众多研究者的精诚协作是必需的，我们必须赢得普遍的赞同（consensus gentium）。既然这种普遍的赞同并不能马上就可能实现，那么个别研究者就至少必须努力赋予他的概念以某种稳定性和精确性，通过阐释他所运用的概念的意义，以便使每个具有自己的立场的人都能看到 he 运用这些概念时所真正意指的东西，这或许是最恰当的。

现在，我想按照字母顺序来论述我的主要心理学概念正是为了顺应这种需要，并且，我愿意趁此机会向读者解释各种可能出现的疑问。这并不是说，这些定义和解释仅仅意在用来确证我本人运用这些概念的意义；我绝不想宣称我的概念的运用在任何情况下都是唯一可能的或绝对正确的。

# 1.抽象作用 (abstraction)

顾名思义，抽象作用是从一种其他诸多因素所构成的联系中将某种内容（某种意义或某种一般特征等等）抽取或分离出来，这些因素之组合成一个整体是因为它具有某些独特的或个别的东西，因而也无法同其他东西进行比较。单一性、唯一性和不可比较性都是认识的障碍；所以，那些与被当作基本的因素的内容相联系的其他因素必然显得无关紧要。

因此，抽象作用是一种精神活动的形式，它将本质性内容从其与无关紧要的因素的联系中解放出来，使之彼此区分开来，或者换句话说，使其分化出来（参见“分化”条）。从更广泛的意义上看，一切将本质性内容从与其他因素的联系中分离出来的活动都是抽象，而那些其他的因素被认为是与其意义无关紧要的。

抽象作用是一种属于一般心理功能（参见该条）的活动。正如存在抽象的情感、感觉和直觉一样，也存在抽象的思维（参见这些条目）。抽象思维从它于理智上认为的不相干的组成成分中挑选出理性的、符合逻辑的特定的内容来。抽象情感借助情感-价值的判断而挑选出具有同样特征的内容；抽象感觉和抽象直觉亦是如此。因此，不仅存在着抽象的思想而且也有着抽象的情感，后者被萨利（Sully）界定为理性的、审美的和道德的情感。<sup>546</sup>纳洛斯基（Nahlowky）又增加了宗教的情感。在我看来，抽象情感与纳洛斯基的“高级情感”或“理想情感”相吻合。<sup>547</sup>我把抽象情感与抽象思想放在同一级次上。抽象感觉是审美的感觉，它与感官的感觉（参见“感觉”条）相对应，而抽象直觉是象征的直觉，它与幻想的直觉相对应（参见“幻想”和“直觉”条）。

在本书中，我也把抽象作用与对心理能量过程的意识联系起来。当我对一个客体采取抽象态度时，我不会让客体从整体上影响我；而是通过排除所有不相干的部分而把注意力集中在其某一部分上。我的目的是要摆脱作为单独和唯一整体的客体，而只抽取它的一个部分。毫无疑问，我意识到了这个整体，但我并没有陷入这种意识中；我的兴趣并没有全部进入整体，而是从它那里抽身而退，将其抽取的部分带给了我，进入了我的概念世界，这个世界早

就为抽取客体的某部分这一目的做好了准备或者说把它们聚集（constellated）起来了。（只有借助概念的主观聚集我才可能拥有从客体中抽象的力量。）我把“兴趣”理解为能量或欲力（参见“欲力”条），欲力又被我当作价值赋予了客体，或者说客体从我身上取得了欲力，这样做时甚至可能是违背我的意志的，或者我自己根本就不知道。因此，我把抽象的过程具体化为一种欲力从客体的退回，一种价值从客体向主观抽象内容的回流。这样，在我看来，抽象作用相当于一种对客体价值的能量的贬低。换句话说，抽象作用是一种内倾的欲力运动（参见“内倾”条）。

当一种态度（参见“态度”条）既是内倾的，同时又同化（参见该条）了被认为是本质的客体的某些部分，并把其抽象的内容聚集于主体之中时，我就称它为抽象的态度。一种内容越是抽象，它就越是难以表现出来。我赞同康德的观点，概念越是抽象，“它就越是排除事物的差异”，<sup>548</sup>在这个意义上，最高层次的抽象是与客体的绝对脱离，从而达到不可表现的极限。这就是纯粹的“抽象”，我称之为观念（参见“观念”条）。反之，一种仍然具有某种程度的可表现性或可塑性的抽象是一个具体的概念（参见“具体主义”条）。

## 2.感情 (affect)

我所谓的感情一词是指这样一种情感状态：它一方面具有显著的身体上的神经刺激的特征，另一方面则是对观念作用过程的一种特殊的扰乱。<sup>549</sup>我把情绪 (emotion) 作为感情的同义词，而把情感 (feeling) 与感情区别开来——这与布留勒尔 (Bleuler) 正相反 (参见“感触性”条)，尽管事实上没有明确的界限存在，因为每一种情感在获得某种力量后就会释放出生理性的神经刺激，因而变成一种感情。不过，在实际运用中，把感情与情感区分开来却是恰当的，因为情感是一种自主的可供支配的功能，而感情则通常并非如此。同样，感情与情感明显的区别在于它能清楚地知觉到身体上的神经刺激，而情感却在很大程度上知觉不到它们，或者说它们的心理强度太过于微弱，以致只有最精密的仪器才能证实它们的存在，例如像在心理电流 (psychogalvanic) 的现象中那样。<sup>550</sup>感情通过对身体上所释放出来的神经刺激的感觉而逐渐积累起来。这种观察产生了詹姆斯-朗格 (James-Lang) 的感情理论，该理论认为感情有时源于身体方面的神经刺激。与这种极端的观点相对，我一方面把感情视为心理上的情感状态，另一方面则视为生理上的神经刺激状态，两者具有积累的和相互影响的作用。也就是说，感觉的成分与强化了的情感结合起来了，由此，感情更接近于感觉了 (参见“感觉”条)，因而从根本上区别于情感-状态。我并没有把显著的感情，即那种伴随着激烈的生理上的神经刺激的感情归属到情感的领域，而是将之归于感觉功能的方面。



### 3. 感触性 (affectivity)

感触性一词系布留勒尔所创造。它所意指和包含的“不仅是感情本身，而且也是细微的情感或痛苦与快乐的情感-色调”<sup>551</sup>。一方面，布留勒尔把感触性与感官-知觉及其他身体感觉区别开来；另一方面，又把它与可能被视为内在知觉过程的“情感”（例如某种确定性的“情感”、可能性的“情感”，等等）或模糊的想法、察觉等区别开来。

<sup>552</sup>

**4.阿尼玛/阿尼姆斯 (anima/animus) :**  
**参见“灵魂” (soul)、“灵魂意象” (soul-**  
**image) 条。**

## **5.统觉 (apperception)**

统觉是一种心理过程，由此过程，一种新内容以一种使其变得可以理解、可以领悟或“变得清晰”的方式与相类似的已经存在的内容连接起来了。<sup>553</sup>我们对主动的和被动的统觉做了区分。前者是这样的过程，即主体自发地从他自身的动机出发，有意识地 and 专注地领悟到一种新内容，并且使它与另一种早就储备好的内容同化起来；后者的过程则是，一种来自外部（通过感觉）或来自内部（从无意识中）的新内容闯入了意识，也就是说，强行引起意识的注意和理解。在前一种状况中，活动的重点在于自我方面（参见“自我”条）；而在后一种情形下，活动的重点则在自行闯入的新内容方面。

## 6.古代式 (archaism)

古代式一词我意指心理内容或心理功能（参见该条）的“古老性”。对此我并非意指“古风的”（archaistic），即不是指拟古的或仿古的，例如像罗马后期的雕刻艺术或19世纪的“哥德式”建筑所展示的那样，而是指具有遗迹（relics）特征的那种性质。所有那些呈现出原初心灵性质的心理特征，我们都可将其描述为古代的。显然，古代式主要附属于无意识的幻想（参见该条），即附属于达到意识层面的无意识幻想活动的产品。当意象（参见该条）具有无可置疑的神话类似物时，它的性质就是古代的。<sup>554</sup>无意识幻想的类比联想（associations-by-analogy）也是古代的，它们的象征方法（参见“象征”条）同样如此。与客体的同一（参见该条）关系或者神秘参与（参阅该条）同样是古代的。思想和情感的具体化（参见该条）是古代的；强迫症（compulsion）和失去自我控制能力（如迷狂或恍惚状态、着魔等等）也是古代的。诸心理功能的融合（参见“分化”条）是古代的——例如，思维与情感、情感与感觉、情感与直觉等等的融合都是古代的。另外，一种功能中某个部分与其相对部分的融合也是古代的，如肯定的情感与否定的情感的融合，或者如布留勒尔所说的自我矛盾倾向（ambitendency）和两向性（ambivalence）以及色彩听觉（colour hearing）之类现象。

## 6a.原型 (archetype) : 参见“意象”、“原初的”及“观念”条。

## 7.同化 (assimilation)

同化是把一种新的意识内容吸收和归入已经聚集起来了的主观材料中，[555](#)在此过程中，新的内容和这种材料之间的相似性受到了特别的强调，以致常常损害了新内容的独立性质。[556](#)从根本上看，同化是一个统觉（参见该条）的过程，但是由于它强调与主观材料的近似性因素而同统觉相区别。正是在这个意义上冯特说：

当同化的因素通过再建 (reproduction)、被同化的因素通过直接的感觉印象出现时，这种观念建立的方式（即同化）就显得再明显不过了。因为这时记忆-意象的因素被投射到外在客体，以致——尤其当客体与再建的因素相互之间存在实质性的差异时——完成的感觉印象会显得好像是幻相，对我们隐匿了事物的真实本质。[557](#)

我则是在较为广泛的意义上使用同化的概念，即一般说来指客体向主体的接近，我用它来与异化 (dissimilation) 相对照，异化表示主体向客体的接近，以致主体为了迎合客体而同他自身疏离，无论是迎合外在客体还是迎合诸如观念之类的“心理的”客体。

## 8.态度 (attitude)

相对而言，这一概念是心理学新近才获得的。它起源于穆勒（Müller）和舒曼（Schumann）。库尔普（Külpe）<sup>558</sup>把态度界定为感觉中枢或运动中枢对特殊刺激或持久冲动做出反应的一种预感，相反，艾宾霍斯（Ebbinghaus）<sup>559</sup>则在更广泛的意义上把它理解为一种训练的结果，它把习惯性因素引进了偏离惯常的个别行为中。我们对此概念的运用源自艾宾霍斯。在我们看来，态度是以某种方式行动或作出反应的心理准备状态。确实，对复杂心理现象的心理学来说，这一概念是十分重要的，因为它表达了以下特殊事实：为什么某种刺激在某些时刻会产生十分强烈的影响，而在另一时刻它们的影响却又十分微弱甚或全无。具有某种态度也就意味着对某一特定事物做好了准备，即使这一特定事物是意识的也是如此；因为具有一种态度就预示着有了一个朝向某一特定事物的先天的定向，而无论其是否呈现于意识中都是如此。我将态度视为一种准备状态，它总是存在于某种主观的心理集束中，存在于心理因素或心理内容的特定组合中，它们既可以此决定行为、确定行为的方向，也可以某种确定的方式对外部刺激做出反应。积极的统觉（参见该条）不可能没有态度。态度总是具有一个控制点；它既可以是意识的又可以是无意识的，因为在统觉一种新的内容的行为中，一个已经聚集起来的内容组合体将不断地强调那些显然属于主观内容的品质和要素。因此选择或判断就出现在排除任何不相干的东西的地方。至于什么是相干的、什么是不相干的，则由已经聚集起来的内容的组合体来决定。无论这个控制点是意识的还是无意识的都不会影响到态度的选择，因为选择已内在于态度中，已自主地出现了。然而，把意识与无意识区别开来是有意义的，因为这两种态度——意识的与无意识的——出现极为频繁。这就意味着意识所聚集起来的内容不同于无意识所聚集起来的内容，某种双重现象尤其出现在心理症中。

态度的概念与冯特的统觉概念之间存在某种亲缘关系，尽管它们带有这种差异：即统觉包含把已经聚集的内容与被知觉到的新内容连接起来的过程，而态度则唯一地与从主观上聚集起来的内容相联系。可以这样说，统觉是



一座桥梁，它把已经存在的聚集起来的内容与新的内容连接起来，而态度是立于河岸一端的桥梁的支撑或桥墩，新的内容则是立于河岸另一端的桥墩。态度意指期望，期望总是有选择性地起作用，具有定向的意义。一种具有强烈情感-色调的内容出现于意识的幻觉领域中时，就会形成（或许与其他内容一道）某种与特定的态度相应的特殊的心理集聚，因为这种内容促使其去知觉和统觉一切相似之物，抑制一切不同之物，它创造了一种与之相应的态度。这种自主现象是造成意识定向（参见该条）的片面性的根本原因。如果心理上没有自我调节的、补偿性的功能来矫正意识态度的话，就将导致心理平衡的完全丧失。因此在这个意义上，态度的双重性是一种正常现象，它仅仅在意识的片面性变得过分时才扮演一个干扰的角色。

在通常的注意的意义上，态度可能是一种相对非重要的附属现象，但是它也是一种决定全部心理的普遍性原则。由于环境的影响、个体的教育程度、生活的一般经验以及个人的信念，一个主观的内容集丛可能会习惯性地出现，不断地铸造某种渗透到其生命的最微小的细节的态度。例如，每一个对生存的阴暗面具有特殊感受的人自然会对不愉快的事情保持一种经常戒备的态度。这种意识的不平衡为一种无意识的对快乐的期望所补偿。此外，一个遭受压抑的人具有一种总是期待压抑的意识态度；他从常有的经验之流中挑选这种因素，似乎在任何地方都能感受到它。所以他的无意识态度的目标显得更有力量和更具优势。

个体的全部心理即使具有其最基本的特征，但仍然趋向于同他的习惯性态度保持一致。虽然普遍的心理规律对每一个个体起作用，但并不能就把它们当成是个体的特征，因为根据他的习惯性态度它们发挥作用的方式是多种多样的。习惯性态度总是所有能对心理施加根本性影响的因素的结果，诸如先天的性格、环境的影响、生活的经验、通过分化（参见该条）而获得的洞察力和说服力、集体的（参见该条）观念，等等。倘若没有态度这种绝对不可或缺的重要性，那么个体心理的存在就是成问题的。但是习惯性态度引起了如此巨大的能量置换，如此地改变了个体功能（参见该条）之间的关系，以致产生了这样的结果，人们对普遍的心理规律的有效性深感疑虑。例如，

某种程度的性活动无论在生理基础上还是在心理基础上都被认为是必不可少的，然而尽管事实如此，但仍然存在这样的个体，他们没有伤害自身而生存下来了，既没有病理现象，也没有任何明显的对他们的能力的限制，而在相当大的程度上，他们可以省却这些性活动；但在另一种情形下，这方面的极轻微的扰乱都可能引发极其可怕的后果。个体所具有的差异之巨大，或许可以在喜欢还是反感之类问题上看得非常清楚。在这里，实际上所有的规律都被抛弃了。那么最后剩下来的难道是那种在这一次没有给人以快乐的东西吗？难道是那种并没有造成他的痛苦的东西吗？每一种本能、每一种功能都可能屈从于其他的本能和其他的功能。自我本能或权力本能（power instinct）都能使性欲成为它的仆人，而性欲也能奴役自我。思维可以掌控一切，情感也可吞没思维与感觉，这一切全都依赖于态度。

实质上，态度是一种个体现象，无法为科学研究所理解。不过，在实际经验中，某些态度类型，就其某些心理功能可以被区分而言则是可能被区分的。当一种功能习惯性地占据优势时，一种态度类型（typical attitude）就产生了。根据不同功能的性质，就会存在某种心理内容的集丛，也就形成了相应的态度。因而存在着思维、情感、感觉和直觉态度的类型。除了这些纯粹的心理态度——它们的数量或许会增加——之外，还存在着社会性的态度，即那些打上了集体观念的烙印的人。他们以各种各样的“主义”为特征。这些集体性的态度是非常重要的，在某些情况下，它们甚至比个体态度还更为重要。

## 9.集体性的 (collective)

我所称为集体性的，是指所有那些并不单属某个人，而是属于许多人，即属于社会、民族或一般人类的心理内容。这样的内容被列维-布留尔<sup>560</sup>描述为原初人的集体表象 (représentations collectives)，它们包括流行于文明人中的诸如正义、国家、宗教、科学等一般性概念。然而，并非只有概念和看待事物的方法才被称为集体性的，此外还有情感。正如列维-布留尔所表明的，在原初人中，集体表象同时也是集体情感。由于其集体性的情感-价值，他把集体表象称之为“神秘的”，因为它们并非纯粹是理智性的，而且也是感情的。<sup>561</sup>在文明人那里，某种集体观念——上帝、正义、祖国——也与集体情感有着密切的联系。这种集体属性不仅附着于个别的心理因素，而且附着于整个心理功能（参见该条）。因此，思维功能当其具有普遍的有效性、与逻辑规律相一致时，它就整体上具有了集体性的特征。同样地，当情感功能与一般的情感相等同、与普遍的经验、普遍的道德良知等相一致时，它也就整体上是集体性的。同样的道理，当感觉和直觉同时具有大多数人的特征时，它们便是集体性的。集体性的对立面即是个体性的（参见该条）。

## 10. 补偿 (compensation)

补偿意味着平衡、调节或补充。这个概念被阿德勒 (Adler) <sup>562</sup> 引入到心理症的心理学区，阿德勒把补偿理解为通过补偿性心理系统对自卑感所作的功能平衡，它类似于器官处于低下状态时器官的补偿性发展。<sup>563</sup> 阿德勒说：

对这些低等器官和器官系统来说，与外部世界的冲突始于脱离母体器官的时候，这种冲突必然会触发，而且比发生在较为正常发育的器官中的冲突更为激烈……然而，胎儿的特性也同时为补偿与过度补偿提供了更大的可能性，增进了适应正常的抵抗与非正常的抵抗的能力，从而确保获得更新和更高形式的发展，取得更新和更高的成就。<sup>564</sup>

按照阿德勒的理论，在病原学上与器官低下状态相对应的心理症患者的自卑感将产生一种“辅助性装置”<sup>565</sup>，即补偿，它在于设置了一条“虚构的引导线路” (fictitious guiding line) 来平衡自卑。这种“虚构的引导线路”是一个努力将自卑转变为优越的心理系统。该概念的重要处在于，补偿性功能在心理过程方面是毋庸置疑地存在着的，并且在经验上是可以证实的。它与生理学领域中的类似功能，即生命有机体的自我调节相对应。

然而，阿德勒把他的补偿概念限制在自卑感的平衡上，但我把它理解为一般性的功能调节，一种心理机制的内在的自我调节。<sup>566</sup> 在这个意义上，我把无意识（参见该条）活动看作对意识（参见该条）功能所产生的一般态度（参见该条）的片面性的一种平衡。心理学家常常把意识比喻为眼睛：我们常谈及意识的视野与焦点。这个比喻极贴切地显示了意识的本质特征：仅有极少数的内容能同时在意识的视野里被掌握，而其中能达到意识的最高程度者更是少之又少。意识的活动是选择，选择则要求定向 (direction)。而定向要求排除不相干的一切。这就必然使意识的定向（参见该条）趋于片面性。那些为已经选择的定向所排除的和抑制的内容就沉入了无意识，它们在此形成对意识定向的抗衡力量。这一相反阵营的增强与意识片面性的强化保持着平衡，直到最后激烈的心理紧张产生

为止。这种紧张将意识活动抑制在某种程度上，虽然最初其抑制可能被日益增强的意识的努力所打破。但是最终的结果却是，心理紧张变得如此激烈，以致被压抑的无意识内容以梦幻与自发意象（参见该条）的形式爆发出来。意识的态度越是片面，来自无意识的内容的对抗就越是强烈，以致我们可以说这是两者之间的真正的对抗。处于这种情形下，补偿便以对立功能的形式出现了，但这是极端的情形。通常，无意识的补偿并不与意识相对立，而更多的是对意识定向的平衡或补充。例如在梦中，无意识提供了全部处于意识情境下搜集到的但却为意识的选择所抑制的内容，尽管知悉这些内容对于完满的适应来说是必不可少的。

在正常情况下，补偿是一个无意识的过程，即对意识活动的一种无意识的调节。在心理症的状况下，无意识出现在与意识如此尖锐对立的情形下，以致补偿作用被扰乱了。因此，分析疗法的目的在于，能充分认识到无意识的内容，以便补偿作用可能重建起来。



## 11.具体化 (concretism)

具体化指思维和情感的一种与抽象作用（参见该条）相对立的特性。具体化的实际意义是“共同生长”（grown together）。一个具体思维的概念即是一个与其他概念共同生长或相互结合的概念。这种概念不是抽象的、封闭的和“内在于自身中”的思想，而总是与别的概念相融合的和相互关联的。它不是一种已分化的概念，而仍然置身于感官-知觉所传达的材料中。具体化的思维（参见该条）无一例外地与具体概念及其知觉对象一起运作，总是保持与感觉（参见该条）的联系。同样地，具体化的情感（参见该条）也从未脱离与感官的联系。

原初思维和情感完全是具体化的；它们总是与感觉联系在一起。原初人的思想从没有超然的独立性，而是紧紧依附于物质现象。它充其量能达到类比（analogy）的层面。原初情感也同样局限于物质现象。它们都依赖于感觉，其中仅仅有微弱的分化。因此，具体化是古代式的（参阅该条）。物神（fetish）<sup>567</sup>的魔力影响并不能体验为一种主观的情感状况，而是被感觉为一种魔力效应。这便是情感的具体化。原初人并不把神性观念体验为一种主观内容；在他看来，圣树即是神的居所，甚至就是神本身。这便是具体化的思维。在文明人那里，具体化的思维在于除了感官所传达的直接而明显的事实外，无法设想任何其他东西，或者无法将主观情感与被感觉的对象区分开来。

具体化是一个列于更普遍的概念神秘参与之下的概念。正像“神秘参与”呈现出个体与外在对象的融合一样，具体化表现了思维、情感与感觉的融合，所以思维和情感的对象同时也是感觉对象。这种融合避免了思维和情感的分化，使它们保留在感觉的领域中；它们仍然是感觉的奴仆，而未发展成为纯粹的功能。结果是感觉因素在心理定向（参见该条）上处于优势地位。（有关感觉因素的重要性见“感觉”条。）

具体化的不利方面在于诸功能对感觉的从属地位。因为感觉是对生理刺激的知觉，具体化不是要求把功能固定于感官的领域内，就是不断地把它领回到那里。结果造成了一种心理功能对感官的从属性，以损害个体心理自主性

来迎合感官事实的影响。就对相关的事实认识而言，这种定向自然是有价值的，但是，就对事实进行解释和阐释它们与个体关系而言就并非如此了。具体化赋予事实的重要性以太高的价值，为了有利于客观材料而压抑了个体的自由。但是，既然个体并非仅仅受制于生理的刺激，而且也可能受制于那些与外在现实相对立的因素，那么具体化就起到了把这些内在因素投射（参见该条）到客观材料中去的作用，由此产生出对纯粹事实近乎迷信的崇拜，这与原初人的情形丝毫无异。在尼采那里有一个很突出的例子可以证明：他的情感的具体化导致一种对饮食的过高评价，摩莱斯各特（Maleschott）的唯物主义是同样的例子——“人即他的所食之物”。对事实近乎迷信的过高评价的例证还有奥斯特瓦尔德一元论中对能量概念的实体化（hypostasizing）。

## 12.意识 (consciousness)

我把意识理解为心理内容与自我（参见该条）的关系，就这种关系如此这般地为自我所知觉而言。<sup>568</sup>而如此这般地不能知觉到这种与自我的关系的则是无意识（参见该条）。意识是维持心理内容与自我的关系的功能或活动。<sup>569</sup>意识并不等同于心理（psyche，参见“灵魂”条），因为心理代表所有心理内容的总和，它们并非必然完全直接地关联于自我，或者说它们采取一种意识性的方式与自我相联系。这里存在着众多的心理情结，但并非必然地都与自我相联系。<sup>570</sup>

### 13.建构 (constructive)

我在与综合 (synthetic) 同义的意义上来使用这个概念，实际上它近乎是对综合概念的一种图解。建构意指“建立起来” (building up)。我用建构与综合来意指一种与还原 (reductive，参见该条) 相对立的方法。<sup>571</sup>建构的方法所涉及的是无意识产品的精心编构 (梦、幻想等，参见“幻想”条)。它把无意识的产品当作一种象征性的 (参见“象征”条) 的表达，它预示着一种正在到来的心理发展阶段。<sup>572</sup>就此而言，麦德尔 (Maeder) 正确地论述了无意识的预测功能 (prospective function，参见该条)，这种功能半戏谑性地 (half playfully) 预测了未来的发展。<sup>573</sup>阿德勒也认识到了无意识的预期性的功能。<sup>574</sup>确实，无意识的产品不能视为一种完成了的或终结了的产品，因为这将否认它具有任何目的性 (purposive) 的意义。弗洛伊德也赞同梦至少扮演了像“睡眠的保护者”那样的目的论的角色，<sup>575</sup>尽管在他看来梦的预测功能基本上被限制在“愿望”上。如果我们承认无意识倾向与其他心理功能或生理功能相类似的话，那么其目的性的特征就不具有先天性了。因此，我们把无意识的产品设想为是定向于某一目标或某一目的的表达，不过它是以象征的语言来凸显其目的的。<sup>576</sup>

根据这种观点，用于阐释的建构的方法所涉及的，与其说是无意识产品的原初根源，或者说无意识产品的原始材料，倒不如说是将这种象征产物带入到一种普遍的和可理解的表现形式中去。因此，主体的“自由联想”就被认为是着眼于它们的目的，而并非着眼于它们的根源的。必须从未来的行动或不行动这一角度来看待它们；同时，也必须十分谨慎地考虑它们与意识情境的关系，这是因为，根据补偿 (参见该条) 的理论，无意识的活动对于意识情境具有一种实质性的补充的意义。既然这是一个预期的定向 (参见该条) 的问题，那么与客体的实际关系就不会像在还原的过程中那样显得突出，它涉及到与处于过去中的客体的实际关系。因而这更多的是一个主观态度 (参见该条) 的问题，客体充其量只是显示主观倾向的信号。因此，建构方法的目的在于从无意识产品中引发出某种与主体未来的态度相关的意义。通常，既然无意识只能创造出

象征的表达方式，那么建构的方法就在于以此努力地阐明象征性表达的意义，以便表明意识的定向是怎样得到纠正的，主体是怎样与无意识协调一致的行动的。

因此，正像没有任何心理学的解释方法能孤立地建立在由精神分析对象所引起的联想的材料上一样，建构的方法也使用了某些比较性的材料。同样，正像还原的解释运用了来自生物学、生理学、民间传说、文学即其他方面的相关材料一样，对理智问题的建构的处理也将使用哲学方面的材料，而对于直觉问题的处理则更多地依赖于来自神话和宗教史方面的资料。

既然一种未来的集体性的态度只有通过个体才能得到发展，那么建构的方法就必然是个人主义的。而相反的，既然还原的方法是从个体的态度和事实返回到集体的态度或事实，那么它就是集体性的（参见该条）。主体也能直接地将建构的方法运用于他自己的材料，在此情形下，它即是一种直觉的方法，用于阐明无意识产品的一般意义。这种阐明是增添了更多的材料的联想的结果（因此区别于积极的统觉，参见该条），它使象征的产品（即梦）变得如此之丰富，以致最终获得了足以为意识所理解的相当程度的清晰。它与更为普遍的联想相互交织，并由此而被同化。



## 14.分化 (differentiation)

分化意味着差异的发展，指部分从整体中分离出来。在本书中，我主要把这个概念用于心理功能（参见该条）方面。只要一种功能仍然与另一种功能或其他更多的功能——思维与情感、情感与感觉等等——交融为一，以致它不可能单独运作，它就处在一种古代的（参见该条）的状况中，即是未分化的，自身没有作为一个特殊的部分和独立的存在从整体中分离出来。一种未分化的思维不可能脱离其他功能而进行思考；它总是与感觉、情感、直觉混合在一起，就正像未分化的情感与感觉和幻想混合在一起一样，这可从心理症患者的情感与思维的性欲化（弗洛伊德）上得到说明。未分化的功能通常也具有两向性和相矛盾性的特征，<sup>577</sup>即每一种立场都带有其自身的否定，这导致未分化的功能在运用上受到明显的抑制。未分化功能的另一个特征在于它的各种成分的相互融合；因此，未分化的感觉会由于各种不同方面的感觉的混合（如“色彩-听觉”）而失效，未分化的情感会由于恨与爱的混淆而错乱。就一种功能主要或全部是无意识的而言，它也是未分化的；它不仅与它的组成部分相混合，而且也与其他的功能相混合。分化在于将某种功能从其他的功能中分离出来，在于将个别的组成部分从其他部分中分离出来。既然一种功能的定向有赖于排除不相干的东西，所以没有定向，分化就是不可能的。与不相干的东西的混合必然排斥定向；只有一种已分化的功能才具有定向的能力。

## 15.异化 (dissimilation) : 参见“同化” (assimilation) 条。

## 16.自我 (ego)

我把自我理解为一种构成我的意识领域中心和呈现出具有极高的连续性与同一性的观念情结。因此我也称之为自我情结 (ego complex)。<sup>578</sup>自我情结是像意识 (参见该条) 状态那样的内容, 因为在我看来, 只要一种心理因素与我的自我情结相关联, 它就是意识的。但是, 由于自我只是我的意识领域的中心部分, 它并不与我的心理整体相等同, 而仅仅是其他情结中的一种情结。因此我把自我 (ego) 与自身 (self, 参见该条) 两者区别开来, 因为自我只是我的意识的主体, 而自身则是我的全部心理的主体, 因而也包括无意识。在这个意义上, 自身是一个包含自我在内的理想的统一体。在无意识幻想 (参见该条) 中, 自身常显现为出众的或理想的人格, 与歌德的浮士德或尼采的查拉图斯特拉具有某种联系。为了理想化的缘故, 自身的古代特征被表现为与“较高层次的”自身的分离, 例如表现为歌德的靡菲斯特或斯比特勒的埃庇米修斯。在基督教心理中, 则表现为恶魔或反基督的形象 (Antichrist)。在尼采那里, 查拉图斯特拉则从“最丑陋的人”身上发现了他的阴影。

**16a.情绪 (emotion) : 参见“感情” (affect) 条。**

**17.移情作用 (empathy) 移情作用是客体的内向投射 (参见该条)。对移情作用的更充分的描述可见第7章；也见投射条。**

## **18.对立形态 (Enantiodromia)**

对立形态意味着一种“流转” (running counter to) 。在赫拉克利特 (Heraclitus) 哲学中，<sup>579</sup>它被用来指诸对立物在事件过程中的轮值——认为一切存在皆向其对立面转化。“从生命产生出死亡，亦从死亡产生出生命；从年轻产生出衰老，亦从衰老产生出年轻；从醒觉产生出睡眠，亦从睡眠产生出醒觉；生殖与衰败的川流永不停息。”<sup>580</sup>“建设与破坏、破坏与建设——这是支配从最微小的到最巨大的一切自然生命循环的原则。正像宇宙本身起源于太初之火一样，它必将再度回归到同样的火——一种在漫长的时间中依照有规律的节奏进行的双重过程，一幕永恒重演的戏剧。”<sup>581</sup>这是权威的翻译家们所解释的赫拉克利特的对立形态。赫拉克利特自己说：

对我们来说至善便是对立。

人们并不知道有差异之物本身是如何协调的。那是对立紧张的一种协调，正像琴弓与琴弦的协调一样。

当它们诞生时，它们准备生，也因此准备承受死。

易朽即是永恒，永恒即是易朽，一物的生即是他物的死，一物的死即是他物的生。

就灵魂而言，它死亡变成了水，就水而言，它死亡变成了泥土。从泥土产生水，从水产生灵魂。

万物皆与火交换，火与万物交换，正像货物与金子交换、金子与货物交换一样。

向上的道路和向下的道路是同一条道路。<sup>582</sup>

我用对立形态一词来表达时间过程中无意识对立的出现。这种显著的现象实际上总是出现在一种极端的片面的倾向支配着意识生命的时刻；在此时刻，一种相当有力的对立形成了，它开始抑制意识的活动，随后便打破了意识的控制。圣保罗和诺利（Raymond Lully）<sup>583</sup>对基督教的皈依便是对立形态的极佳例证；病态的尼采开始把瓦格纳奉若神明，随后又对他恨之入骨，最后则以基督自居，也是一个很好的例证；斯韦登博格（Swedenborg）<sup>584</sup>从学者到先知的转变也是如此，等等。

## 19.外倾 (extraversion)

外倾意指欲力（参见该条）的外向转移。我用这个概念来表示主体对客体的一种明显的联系，一种主观兴趣明确朝向客体的运动。处于外倾状况，每个人都在与客体相关的联系中进行思考、感受和行动，并且其方式是直接的、显而易见的，以致毫无疑问地存在着他对于客体的明确的依附性。因而在此意义上，外倾是一种从主体到客体的兴趣的转移。如果是一种思维的外倾，那么主体自己便入乎客体之内来运思；如果是一种情感的外倾，那么就觉得自己进入了客体。处于外倾状态时，就算客体不是唯一的决定因素，也至少具有强大的力量。当外倾是意向性的时，它是主动的，当客体驱使它时，即当客体根据自己的要求吸引主体的兴趣，甚至吸引与其意志相反的兴趣时，它就成为被动的了。外倾一旦形成习惯，我们就称其为外倾类型（参见该条）。



## 20.幻想 (fantasy)

我把幻想理解为两种不同的情况：（1）想像的虚构物（phantasm）；（2）想像的活动（imaginative activity）。在本书的行文中总是显示出这两种规定的含义。当它被用来表示想像的虚构物时，是指一种没有客观的参照物，而与其他的情结相区别的观念的情结。虽然想像的虚构物可能最初建立在实际经验的记忆-意象（memory-images）的基础上，但是它的内容却未参照外在现实；它纯粹是创造性心理活动的产物，纯粹是一种具有能量的心理因素组合下的产品或表现形式。由于心理能量能自发地定向，幻想也可能整个地或至少部分地被有意识地蓄意地产生出来。在前种状况里，它只不过是一种意识因素的组合，一种纯粹理论兴趣的人为的经验。在实际日常心理经验中，幻想不是产生于期待的直觉的态度，就是表现为无意识内容侵入了意识中。

我们能够区分积极幻想与消极幻想，它们都是直觉（参见该条）的产物，即为一种导向对无意识内容的知觉的态度（参见该条）所唤起，其结果是使欲力即刻渗入所有从无意识中浮现的要素中，通过借助于相关材料的联想，将这些无意识的要素带进清晰可见的形式中。消极幻想既没有直觉的期望先行预示也没有直觉的期望相伴随行，从一开始它就以可见的形式出现，其主体的态度完全是被动的。这种幻想属于心理的自主性[雅内（Janet）语]范畴。自然，消极幻想只能作为相对的心理分裂的结果出现，因为它们的出现以能量从意识控制的撤回和相应的无意识材料的十分活跃为先决条件。因此，圣保罗<sup>585</sup>的幻觉以他在无意识中的准备接受基督教为先决条件，尽管他的意识并没有洞察到这一事实。

或许，消极幻想总是产生于与意识相对立的无意识过程，但在此过程中却投入了大致相当于投入意识态度中一样数量的能量，因此它具有冲破意识阻抗的能力。相反，积极幻想的存在，与其说应归因于无意识过程，倒不如说应归因于一种意识的倾向，该倾向吸收了某些具有轻微色调的无意识情结的暗示或片断，由联想将它们与相关的因素联结起来，精心地编构于明晰可见的形式中。因此，这

里并不必然存在分裂的心理状态的问题，而更多的是意识的积极参与的问题。

消极幻想常常带有病态的特征或至少带有某些非正常的迹象，而积极幻想却属于最高级的心理活动形式之一。因为在这里，在这条汇集的溪流中，主体的意识人格和无意识人格都汇聚成了一个共同的相互统一的产品。这样的幻想可以说是对人的个性化（参见该条）的统一体的最高表现形式；甚至可以说通过它对人的统一体的完美表达而创造出了个性。一般来说，消极幻想从不能成为对一个统一的个性的表现形式，因为像已经考察过的，它以依次建立在显著的意识/无意识基点上的相当程度的分裂为先决条件。因此，从这样一种状况强行闯入意识的幻想不可能成为对一个统一的个性的完美表现，而只能主要地体现无意识人格的观点。圣保罗的生命提供了这方面的最佳例证：他对基督教的皈依意味着他对先前的无意识观点的接受以及对先前的反基督教观点的压抑，后来在他的歇斯底里的发作中才意识到这一点。因此，消极幻想总是需要意识的批判，以免它纯粹强化了无意识对立的观点。然而，积极幻想作为并不与无意识相对立的态度意识的产品，而且作为并不与意识相对立反而作为其补偿的无意识的产品，它并不需要这种批判，所需要的只是理解。

如同在梦（梦只是消极幻想）中一样，在幻想中，外显的意义与潜在的意义必须区分开来。外显的意义见于幻想意象的具体“样式”中，见于从观念情结的底层所直接呈现的东西中。然而，外显的意义常常名不副实，虽然它在幻想中的发展程度总是远甚于梦；或许这是因为梦的幻想通常无需太多的能量就能克服昏昏欲睡的意识的微弱阻力，使得仅有轻微对抗性的和仅有轻微补偿性的倾向就能达到知觉的阈限。与此相反，清醒的幻想必须拥有相当大的能量才能克服意识态度所设置的抑制。为了使清醒的幻想得以发生，无意识的对立必定是非常重要的，以便有能力取得突破而进入意识中。如果它仅仅由模糊而几乎不能把握的暗示组成，它就绝不能把意识的注意力（意识的欲力）引向自身，从而有效地中断意识内容的连续性。因此，无意识的对立不得不依赖于一种非常强大的内在凝聚力，以一种着重强调的外显的意义来表现自己。

外显的意义总是具有可见的和具体过程的特征，因为它客观上的非现实性，它不可能满足意识进行理解的要求。因而不得不寻找另一种意义来满足意识的要求，换句话说即寻找其解释或潜在的意义。虽然潜在意义的存在绝不是确定的，虽然它极可能存在争议，但是理解的要求足以成为彻底探求的动机。这种对潜在意义的探求或许是纯粹因果性的，它要求探究幻想的心理根源。一方面，它追本溯源地导向幻想在久远的过去的成因，另一方面则要搜寻出本能的力量，从能量的观点来看，这种本能力量与幻想的活动密切相关。众所周知，弗洛伊德惯于使用这种方法。我把这种解释的方法称之为还原的（参见该条）。还原的观点的合理性是显而易见的，但同样显而易见的是，这种用于解释心理事实的方法，对具有某种气质的人来说已经十分足够了，无需要求更深层的理解。如果某人发出寻求援助的叫喊，而后来证实此人确实处于生命垂危之中，那么这一事实就得到了恰当而令人满意的解释。如果一个人梦见一桌丰盛的佳肴，而事后又证实他是饿着肚子上床睡觉的，那么也为这个梦提供了令人满意的解释。或者假定一个像中世纪的圣徒那样压抑了自己性欲的人产生了性的幻想，那么也可用对性的压抑的还原来做出令人满意的解释。

但是，倘若我们要用还原到事实的方法来解释圣彼得的幻觉，<sup>586</sup>认为他由于“饥肠辘辘”而受到来自无意识的诱惑，要他去吃那“不洁”的动物，或者认为吃这些不洁的动物纯粹意味着一种受到禁制的愿望的实现，那么这样的解释将使我们一无所获。假如我们把圣保罗的幻觉还原到他对基督在他的同胞中扮演的角色所产生的那种受到压抑的忌妒，而正是这种忌妒促使他后来与基督相认同，那么这种解释也同样不能令人满意。这两种解释都可能具有某种真理的闪光，但是它们绝没有触及到这两位使徒（指圣保罗和圣彼得）的真实心理，因为解释受到他们所生活的时代的限制。这种解释太过于简单了。我们不能把历史事件当作似乎是生理的或纯粹个人丑闻录那样的问题来讨论。这种观点显然具有太大的局限性。因此我们不得不极大地拓展我们关于幻想的潜在意义的概念，首先是它的因果关系方面。个体心理从不能孤立地从个体本身做出穷尽的解释：清醒的认识需要这样的方法，个体心理也同时受到历史和环境的约束。它并非粹纯是一个生理的、生物的和道

德的问题，而且也是一个时代的问题。况且，没有任何心理事实能孤立地依据因果关系获得彻底的解释；作为一种生命现象，它总是与生机过程的连续体有着不可分解的联系，因而它不仅只是业已演进而成的东西，而且也是仍在演进和创造的东西。

任何心理都具有两面性——既回顾也前瞻。因为它在演进着，也预示着未来。倘若不是这样，那么意向、目标、计划、预测和预感就不再具有心理的可能性。当一个人表达一种观点时，如果我们仅仅把这种观点与先前别人表达过的观点联系起来，那么这种解释就是相当不充分的，因为我们不仅希望知道他的行为的原因，而且希望知道他的行为的意义，他的目的和意图，他希望实现的东西。通常，我们一旦知道了这些，我们就心满意足了。在日常生活中，我们不假思索便本能地把目的性的观点带入了解释中；事实上，我们常常把目的性的观点当作决定性的东西，而完全不管严格的因果性因素，近乎本能地去辨识所有心理中的创造性因素。如果我们在日常生活中是这么做的，那么一门科学的心理学就必须考虑到这种状况，而不是唯一地依赖于最初从自然科学中所获取的严格的因果性观点；因为它也必须考虑到心理的目的性。

那么，如果说日常经验无可置疑地确立了意识内容的目的性取向，在没有相反的经验的情况下，我们完全没有理由假定，无意识内容不是这样的情形。我的经验使我没有任何理由怀疑内容的目的性取向；相反，绝大多数情况都是，只有通过引进目的性的观点才能获得令人满意的解释。现在，如果我们再来思考保罗的幻觉，但这次是从他未来的使命这一角度来思考，那么我们可以获得这样的结论，虽然保罗在意识上是一位基督徒的迫害者，但他却无意识地接受了基督教的观点，由于无意识观点的侵入，他不得不最终公开地承认了它，因为他的无意识人格始终朝这一目标而奋斗——在我看来，这似乎比还原到个人动机的解释更契合事件的真正含义，尽管这些动机无疑地也以这种或那种形式发挥了某种作用，因为“太过于人性的”（all-too-human）情况是从不缺乏的。同样地，这也清楚地暗示了对《使徒行传》（第10章第28节）中圣彼得的幻觉所作的目的性解释，它远比单纯生理的和个人性的推测要令人满意得多。

总之，我们可以说，幻想既需要因果性又需要目的性的解释。通过因果关系的解释，它显现为一种生理的或个人状态的征兆（symptom），是先前事件的结果。而通过目的性的解释，幻想显现为一种象征，借助现存在手的材料的帮助它努力刻画出某种明确的目的，或追寻未来心理发展的线索。由于积极幻想是艺术心灵的主要标志，艺术家就并非只是一个外观的再现者，而是一位创造者和教育者，因为他的作品具有预示未来发展线索的象征的价值。其象征的社会有效性是普遍的还是有限的，这取决于他创造性个体的生命能力（viability）。个体越是反常，即他的生存能力越小，他所创造的象征的普遍社会价值就越是有限，尽管对个体本身来说它们的价值可能是绝对的。

一个人没有权利争辩幻想的潜在意义的存在，除非他认为一般的自然过程缺乏任何意义。然而，自然科学已经把自然过程的意义抽取为自然律的形式。坦率地说，这些都是人为的假设，以利于对自然过程作出解释。但是，只是就我们确信这些预设的规律确实与客观过程相符合而言，才使我们有资格讨论自然事件的意义。同样地，正是由于我们证实幻想是遵循规律的，所以我们才有资格谈论幻想的意义。但是，只有当被揭示的意义确切地表现了幻想的本质时这才会令人满意，或者换句话说，就是证明其规律是名副其实的。自然过程既遵循规律又证实规律。一个人睡眠时会做梦这是合乎规律的，但却并非是能够证明任何有关梦的性质的规律；它仅仅是做梦的条件。对于幻想的生理原因的论证也同样只是幻想存在的条件，而并不是关于其本质的规律。作为一种心理现象的幻想的规律只能是一种心理的规律。

这就把我们领向了幻想的第二层意义，即想像的活动。想像是心灵一般性的再造的或创造的活动。它不是一种特殊的功能，因为无论在思维、情感、感觉还是直觉这些心理活动的基本形式中，它都可以发挥作用。在我看来，作为想像活动的幻想只不过是心理生命的直接表达，<sup>587</sup>对那些除了以意象或内容的形式便无法出现在意识中的心理能量的直接表现，正如物理能量除非作为一种以物理方式来刺激感觉器官的特定物理状态外，是无由显示自身的。因为从能量的观点来看，正像所有的物理状态都是一种动力系统一样，心理内容也是出现在意识中的动力



系统。因此我们可以说，想像虚构物意义上的幻想只不过是一定量的欲力，它不能以任何其他的形式而只能以意象的形式出现在意识中。想像虚构物是一种观念力（*idée-force*）。作为想像活动的幻想与心理的能量流是对等的。

## 21.情感 (feeling)

我把情感归于四大基本心理功能（参见该条）之一。我不赞同那样的心理学派，他们把情感视为一种依赖于“表现”或感觉的衍生现象，而与霍夫丁（Höffding）、冯特、莱曼（Lehmann）、库尔佩（Kölpe）、鲍德文（Baldwin）及其他心理学家相一致，我把情感视为一种自成一类的独立的心理功能。[588](#)

情感主要是发生在自我（参见该条）与某一特定内容之间的一种过程，是在接纳或拒斥（如“喜欢”或“反感”）意义上给内容以某种特定的价值的过程。该过程也可能会以“情绪”（mood）的形式孤立地出现，为片刻的意识内容或片刻感觉所忽视。情绪或许与先前的意识内容有着因果上的联系，尽管并非必然如此，因为，正如心理病理学所大量证明的那样，它同样产生于无意识的内容。但是，即便是一种情绪，无论它是一般的情感还是仅为部分的情感，都意味着一种评价；但并不是对某种特定的、个别的意识内容的评价，而是对当下整个意识情境的评价，同时，它尤其涉及到接纳或拒斥的问题。

因此，情感完全是一种主观过程，它可能各个方面都独立于外在刺激，尽管它与每一种感觉紧密关联。[589](#)即使是一种“无动于衷的”感觉也具有一种情感的色调，即是说冷漠也表现了某种评价。因而情感是一种判断，不过，不同于理性判断的是，它的目的并非建立在概念的关系上，而是设立了一种接受或拒绝的主观取向。情感评价延伸至所有的意识内容，无论什么种类都有。当情感的强度增大时，就转变成了感情（参见该条），即一种伴随明显的身体神经刺激的情感-状态。情感与感情的区别在于，它并未产生可知觉到的身体上的神经刺激，或者说它所产生的神经刺激大致相当于一般的思维过程。

通常，“简单的”情感是具体的（concrete）（参见该条），即是说，它与其他的功能要素相混合，尤其与感觉相混合。在这种情况下，我们称它为感情的（affective），正如我在本书中所作的那样，称其为情感-感觉（feeling-sensation），我由此意指一种几乎难以分离的情感因素与感觉因素的混合物。这种典型的混合出现在情感仍然作为一种未分化的功能的任何地方，而且最明显

地出现在具有已分化的思维的心理症患者的心理中。虽然情感本身是一种独立的功能，但是它很容易陷入依赖于其他功能的状况——例如依赖于思维；于是，情感便纯粹成为思维的伴随物，唯有顺应思维的过程，才不会受到压抑。

把抽象的情感与普通的具体情感区分开来是极为重要的。正像抽象的概念（参见“思维”条）取消了它所领会的事物之间的差异一样，抽象的情感也超越了它所要评价的个别内容的差异，产生出一种既包括不同的个别的评价又由此而取消了这些评价的“情调”或情感状态。以同样的方式，思维将意识内容组织在概念名下，情感则根据意识内容的价值来安置它们。情感越是具体，它赋予意识内容的价值就越是主观化和个人化；而情感越是抽象，它所赋予的价值就愈是普遍化与客观化。正像一个完全抽象的概念不再与事物的个性和特性相一致，而仅仅显露事物的普遍性和无差异性一样，完全抽象的情感也不再与特殊的内容及其情感价值相一致，而仅仅与所有内容的未分化的整体性相一致。情感正同于思维，它是一种理性的功能，因为一般的价值是根据理性的规律来配置的，正如一般的概念根据理性的规律而形成一样。

自然，上述定义并没有给出情感的本质——它们仅仅从外部描述了它。理性证明它无法以概念的术语来系统地阐释情感的真正本质，因为思维属于与情感无法相容的范畴；事实上，没有任何基本心理功能能完全由另一种功能来表述。由于这种状况，任何理性的定义都不可能完全恰当地复制情感的特殊本质。仅仅对情感做出分类丝毫无助于理解它们的本质，因为即便是最精确的分类也只能预示着表达了那种理性所能理解到的情感的内容，根本无法把握情感的特殊本质。对情感所作的众多的分类仅仅能够辨析出存在多少种能被理性所理解的内容，但情感本身（*per se*）从不能为分类所穷尽，因为这超出了理性可能达及到的所有内容分类的范围，仍然存在着拒绝理性进行分类的情感。分类的观念实质上是理性的，因而根本就与情感的本质无法相容。因此我们必须满足于对此概念所作的限定。

情感评价的本质可与理性的统觉（参见该条）相比较，当作一种对价值的统觉。我们能由情感把主动的统觉

与被动的统觉区分开来。被动的情感听任自己为一种特定的内容所吸引或激发，然后迫使主体的情感参与到这种内容中来。主动的情感则是从主体方面所作的一种价值的传达；它对与情感相一致而不与理性相一致的内容做出意向性的评价。因此主动的情感是一种定向的功能，一种意志（参见该条）的行为，正如恋爱中的爱与被爱相对立一样。被爱是未定向的、被动的情感，爱是一种主动活动，被爱则是一种被动的状况。未定向的情感处于情感-直觉状态。因此，严格说来，只有主动的、定向的情感能称之为理性的，而被动的情感则是非理性的（参见该条），因为它所提供的价值并无主体的参与，有时甚至与主体的意向相冲突。当主体的态度完全为情感功能所定向时，我们就称他为情感型（参见“类型”条）。

**21a.同情 (feeling) ，同情是情感功能特有的内容或质料，从移情作用（参见该条）可以得到辨析。**

**22.功能 (function) 也可参见“优势功能”inferior function条**

我把心理功能当作一种原则上在各种情形下都能保持同一不变的特殊的心理活动形式。从能量的观点来看，功能是欲力（参阅该条）的表现形式，欲力在原则上同样是恒定不变的，在相当大的程度上它与物理力一样可以被看作物理能量的特殊形式或显现。我把全部四种基本功能分为两种理性的，两种非理性的：思维与情感，感觉与直觉。至于为什么选择这四种作为基本功能，我不能给出先天的理由，我只能指出，这种想法是据多年的经验形成的。我之所以把这四种功能区分开来是因为它们彼此之间既不相关联又不可相互化约。例如，思维的原则绝不同于情感的原则，其他也一样。我将这些功能与幻想（参阅该条）做了基本的区分，因为幻想是能够在所有四种功能中显示出它自身的一种特殊的活动形式。在我看来，决断或意志（参阅该条）完全是次要的心理现象，其受人注意仅仅如此。



## 23.观念 (idea)

在本书中，观念这一概念有时是指与我所谈及的意象（参阅该条）有密切联系的某种心理因素。就其起源而言，意象或许是个人的或非个人的。在后种情况下，它是集体的（参阅该条），以其神话的特性而区别于前者。这样，我称之为原初意象。相反，当它不具有神话的特征，即缺乏灵视的性质且纯粹是集体的时，我称之为观念。据此，我把观念一词用来表达某种原初意象的意义，该意义是从意象的具体性（参阅该条）中抽象出来的。就观念作为一种抽象（参阅该条）而言，它具有某种从基本要素中衍生或发展而来的外观，即思维的一种产品。这就是冯特<sup>590</sup>及其他人所认为的意义。

然而，观念既然是原初意象的被程式化了的的意义，原初意象由此得到了象征性地表现，那么，观念的本质就并非是非派生的或发展而来的东西，而是从心理学上来说先天存在的东西，作为适应于一般思维结构的一种既定的可能性。因此，根据它的这一本质（而并非根据其程式），观念是一种先天存在的起决定作用的心理因素。正是在这个意义上，柏拉图把观念视为事物的原型，而康德则把它界定为“理性之全部实际运用的原型”，一种超越了可经验事物的局限的超验概念，<sup>591</sup>“一种其对象无法在经验中找到的观念”<sup>592</sup>。康德说：

虽然我们必定说理性的超验概念它们仅仅是观念罢了，但这绝不意味着它们是多余的和空洞的。因为即便它们不能决定任何对象，但它们或许仍然以一种基本的且未被注意的样式有助于知性，作为知性用以延伸的和一致使用上的标准。由此，知性并不能更多地获得超出它自身概念的关于对象的认识，但是从这样一种认识来看，它却获取了更好和更广阔的指引。进一步而言——我们在此所需要的东西并不值得提及——理性的概念或许产生了一种从自然的观念向实际的具体的概念的过渡，在此过渡中，理性概念能给道德观念本身以支撑。<sup>593</sup>

叔本华说：

就意志是一种自在之物，并因此而脱离了杂多性而言，我把观念理解为意志客观化过程的每一个特定而确立

的阶段；这些阶段作为其永恒的形式或原型而与个别事物相关联。<sup>594</sup>

对于叔本华来说，观念是可见的东西，因为他完全把观念理解为我所描述为原初意象的那种东西。然而它仍然无法为个体所认识，只能对“纯粹的认识主体”显示它自己，“是高于一切意志和个性的”。<sup>595</sup>

黑格尔完全把观念实体化（hypostatizes）了，他赋予它唯一真实存在的属性。它是“概念、概念的现实以及两者的统一”<sup>596</sup>。它是“永恒的普遍化”（eternal generation）<sup>597</sup>。拉斯维兹（Lasswitz）把观念看作“指示我们的经验所应发展之方向的规律”。它是“最确定与最高的现实”。<sup>598</sup>在科恩（Cohen）看来，观念是“概念对自身的意识”，存在的“根基”。<sup>599</sup>

我并无意再去更多地堆砌有关观念原初（primary）本质的证据。这些引文足以说明观念可被理解为一种基本的、先天的因素。它从其前身——原初的象征的意象中获得这种本质。它的作为某种抽象的和衍生的东西的次生本质，乃是理性精心编构的结果，原初意象为了适用于理性的使用都必须服从于这一编构。原初意象是一种自发性的心理因素，它反复出现于任何时代和任何地点，或许可以说观念也是这样，尽管根据理性的本质，观念已更多地受到理性精心编构的修正和程式化的限定，以便适应于当时的环境和时代精神。既然观念衍生于原初意象，所以某些哲学家便认为它具有一种超验的性质；其实这种性质并不属于观念，而是属于原初意象，它具有一种无时间性的特征，是一种有史以来出现在任何地方的人类心灵的不可或缺的组成部分。它的自发性特征也源于原初意象，该特征不可能“创造出来”而只能不断呈现出来，它是如此自发地呈现于知觉中，以致似乎在努力寻求自己的实现，使心灵觉得它就是一种主动的决定性因素。然而这种观点并不具有普遍性，或许只是一个态度的问题（参见该条，也可参见第7章）。

观念作为一种心理因素，它不仅决定思维，而且也作为具体的观念（practical idea）制约情感。一般说来，我仅仅在论及思维类型中的思维决定性因素、或情感类型中的情感决定性因素时才使用观念一词。另一方面，处于一

种未分化的功能的状况，我们说它是为原初意象所先天地决定的，这从用语上看才是正确的。观念既具有某种原生的又具有某种衍生的东西这一双重性正与以下事实相应，我有时将它与原初意象交错使用。对于内倾的态度来说，观念是原动力；而对于外倾的态度来说，它只不过是一种产品罢了。

## 24. 认同作用 (identification)

这个概念意指一种心理过程，在此过程中，人格部分地或整体地被异化（参见“同化”条）。认同作用是因为客体的缘故主体与他自身的一种疏离，可以说主体在疏离中被隐匿起来了。例如，对父亲的认同作用实际上意味着采纳了父亲的所有行为方式，好像儿子变得完全同父亲一样，而非一个分立的个体。认同作用不同于模仿，认同作用是一种无意识的模仿，而模仿则是一种有意识的复制。模仿对于青年人人格的发展是一种必不可少的助力。只要它并不仅仅作为一种顺应的方式而阻碍了恰当的个体的发展道路和发展方式，它便是有益的。同样地，只要个体仍未成熟，认同作用也是有益的。但是，一旦个体的可能性已较为成熟地出现，认同作用就会显示出它的病态特征，正像它在成为个体的极大阻碍之前曾经无意识地帮助与支持过个体一样。现在，它具有一种分裂的（dissociative）效用，将主体分裂为两种相互背离的人格。

认同作用并非总是涉及到人，而且也涉及到事物（如某种运动，一项职务等等）和心理功能。事实上对某种心理功能的认同作用尤为重要。<sup>600</sup>这样，认同作用导致了次生性格的形成，个体对他的获得最佳发展的功能的认同达到这样的程度，以致极大地与他自身相分离了，甚至完全脱离了他原生的性格，使他真正的个性（参阅该条）陷入了无意识中。对于那些具有高度分化的功能的人来说，这种状况几乎成了一种规律。事实上，它已成为个性化（individuation）（参阅该条）道路上的一个必然的过渡阶段。

就其与一种先天的家族的同一性（a priori family identity）相一致而言，对双亲或家庭最亲近成员的认同是一种正常现象。在这种情形下，称之为认同作用并不恰当，而应称之为同一（参阅该条），同一表达的是实际的境况。对家庭成员的认同不同于与家庭成员的同一，前者并非先天的，而是次生的现象，生发于下列过程中：当个体的发展超出原先与家人的同一时，他的适应和发展过程就使他产生了一种他无法轻易克服的障碍。欲力（参阅该条）的积阻出现了，它要寻找一条退行的出路。退行复活了早年的状况，其中包括与家人相同一的状况。对家庭成

员的认同作用正与这种与家人相同一的退行的复活相适应，而这种同一原本几乎是已经克服了的。所有对人的认同作用都以这种方式出现。认同作用总有一个目的，即获得一种优势，弃置障碍，或用效法于另一个体的方式来完成一项任务。



## 25.同一 (identity)

我用同一一词来意指一种心理上的一致。同一总是一种无意识的现象，因为意识的一致必然包涵对两种不同的东西的意识，因而也就包含了主体与客体之间的分离，在此情况下，同一就已经被取消了。心理上的同一以同一是无意识的为先决条件。它具有原初精神的特征，以神秘参与（参阅该条）作为真正的基础，这只不过是原初的主体与客体处于未分化状态的心理遗迹，因此是一种原初的无意识状态。它也具有较早的婴儿期的精神状况的特征，最后，在成年的文明人那里，它具有无意识的特征，就其未能转化为意识的内容而言，它仍然永久保持着与客体同一的状况。与双亲的同一为继续发展对双亲的认同作用（参阅该条）提供了基础；同样，投射（projection）（参阅该条）与内向投射（introjection）（参阅该条）的可能性也依赖于同一。

同一主要是一种与客体的无意识的保持一致。它并非是一种等同（equation），而是一种不可能成为意识的对象的先天的相似性（a priori likeness）。同一依赖于这样一些天真的假设，认为一个人的心理类似于另一个人的心理，同样的动机是普遍有效的，我所赞成的东西也显然为他人所喜爱，我所认为邪恶的东西他人也必定认为邪恶，等等。同一也依赖于这种近乎普遍的愿望，在他人那里最需要纠正的东西也是自己所需要纠正的。同一也构成暗示感受性及心理感染的基础。在病理学病例中，同一表现得格外明显，例如，在偏执妄想狂有关感应和迫害的妄想中，病患的主观内容被他理所当然地认定为别人也正是这么认定的。然而，同一也使有意识的集体性（参阅该条）和社会性的态度成为可能，这在兄弟之爱的基督教理想中找到了它们最崇高的表现形式。

## 26. 意象 (image)

我在本书中所讨论的意象，并不意指那种对外在客体的心理反映，而是来自诗学运用中的一个概念，即幻想的形象或幻想-意象 (phantasy-image)，它仅仅间接地涉及到对于外在客体的知觉。这种意象更多地依赖于无意识的幻想活动，作为其活动的产品，它或许有时以梦幻或幻觉 (hallucination) 的方式，出其不意地出现于意识中，但并不具有那种出现在临床治疗图像中的病理学特征。意象具有幻想性观念的心理特性，但从不具有幻觉的准-现实性特征，即是说它从不会去取代现实，它总是能够凭借它是一种“内在的”意象这一事实使自己与感官现实区别开来。通常，它不是一种空间上的投射，尽管在特殊的情形中，它能以某种外化的形式呈现出来。当这种表现模式本质上并非是病态的时——尽管这样也决不能排除它的古代的特征——那它就必然被称之为古代的 (参见该条)。然而，在原初的层面上，内在的意象能易于在空间上被投射为一种幻觉或一种听觉幻象，这并不是一种病态现象。

通常，虽然意象并不具有现实-价值，但有时这实际上增加了它对于精神生活的重要性，因为它具有更大的心理价值，体现了一种常常远远超出外在现实的重要性的内在现实。在这种情况下，个体的定向 (参见该条) 很少涉及到对外在现实的适应而更多地涉及到适应于其内在的要求。

内在意象是一个复杂的结构，由来自最多样根源的无数不同的材料建构而成。但是，它并非一个大杂烩，而是具有其自身意义的同质性产物。意象是作为整体的心理情境的浓缩性表现，它并不仅仅是，甚至也并不主要是纯粹而简单的无意识内容的表现。毫无疑问，它的确表达了无意识的内容，但并非无意识的全部内容，而仅仅是那些瞬间聚集起来的内容。这种聚集一方面是无意识的自发活动的结果；另一方面是瞬间的意识状态造成的结果，它总是激起相关的阈下材料的活动，而同时也抑制不相关的材料的活动。因此，意象既是一种无意识的表现，也是一种暂时的意识状况。因而对其意义的阐释既不能以从无意识也不能从意识开始，而只能从它们的相互关系开始。

当意象具有一种古代的（参见该条）特征时，我称之为原初的（primordial）。<sup>601</sup>当意象与熟悉的神话主题存在惊人的一致性时，我说它具有远古的特征。它所表现的材料主要来自集体无意识（collective unconscious，参见该条），同时也表明，它对瞬间的意识状况产生影响的因素是集体性的（参见该条）而非个人性的。个人的意象既不具有古代的特征，也不具有集体的含义，而只是表达了个人无意识的内容（参见该条）和为个人所限定的意识状况。

原初意象——在其他地方也称之为原型（参见该条）<sup>602</sup>——总是集体的，即它至少对整个民族或时代来讲是共同的。最重要的神话主题在其全部可能性方面对所有的时代和种族而言是共同的；事实上，我已在患精神错乱病症的纯血统黑人的梦与幻想中证明了来自希腊神话的全部神话主题系列。<sup>603</sup>

从科学的因果关系的观点来看，原初意象被视为一种记忆的沉淀（mnemic deposit），一种印迹或记忆痕迹（engram，赛蒙语），它由无数种相类似的过程浓缩而成。就此而言，它是一种凝结或沉淀，因而是某种一再重复出现的心理经验的典型的基本形式。作为一种神话主题，它是一种恒久有效的和不断出现的表现形式，它重新唤醒某些心理经验，并且以一种恰当的方式将心理经验程式化。从这种观点来看，原初意象是一种对生理学的和解剖学的配置的心理表达。如果人们赞成这样的观点，即某一特定的解剖学上的结构是环境条件作用于生命物的结果，那么处于恒久而普遍的分布状态的原初意象就应该是同样受到恒久而普遍的外在影响的结果，因而它必然依照自然规律来行动。以此方式人们能把神话与自然联系起来，例如太阳的神话与太阳每天的升起和落下的关系，或者与同样显著的季节变化之间的关系。但是，这仍然会留下难以回答的问题，为什么太阳及其明显的运行并没有直接地和不加掩饰地显现为神话的内容。太阳、月亮或气象现象极少以寓言的形式显现这一事实指明了心理协作活动的独立性，在此事实中，它并不只是环境条件的产物或体现。因为，它从何处获取一种超出于感官知觉之外的观点的心理能力？就此而言，它最终怎么可能具有能够随意行使的更多地超出纯粹感官事实确证的能力？面对这些问

题，赛蒙自然主义的和因果论的“记忆痕迹”理论就不再有效了。我们不得不设想，大脑既定结构的特殊本质并不能仅仅归结为周围环境的影响，而且应该且更多地归结为特殊的、自主的生命物的本质表现，即归结为内在于生命本身的规律。因此，有机体的既定构成一方面是外在环境的产物，而另一方面又为生命物的内在本质所决定。据此，原初意象既与某种明显可见的、永恒不变的和持续运行的自然过程相联系，同时也与某种心理生命和一般生命的内在决定性因素相联系。有机体用一种新的结构——眼睛——面对光亮，而心理则用一种象征的意象面对自然过程，它以同样的方式将自然过程理解为捕捉光亮的眼睛。正像眼睛能够证实生命物特殊而自主的创造性活动一样，原初意象也表现了心理独一无二的和不受限制的创造力。

因此，原初意象是对生命过程的一种浓缩。它给予了感官知觉与内在精神知觉以同等的和固有的意义，它最初显得既无规则又无联系，以此方式使心理能量从纯粹未被理解的知觉的束缚中释放出来。与此同时，它也联系着那些由于刺激而感受到某种确切的意义因而得到释放的能量，于是，沿着与这种意义相适应的线路它引导了行为。通过把精神引回到自然、把纯粹的本能引入到心理形式，原初意象便释放了难以利用的被抑制的能量。

原初意象是观念（参见该条）的前身，它的母体。通过把原初意象从特殊的具体化（参见该条）中分离出来，这对它来说是十分必要的，理性将它发展为概念——即区别于所有其他概念的观念，亦即它并非作为经验的材料，而实际上是作为所有经验的基础的原则。观念从原初意象中衍生出来的这种性质，作为大脑特殊结构的表现形式，它赋予每一种经验以特定的形式。

原初意象心理功效的大小取决于个体的态度（参见该条）。倘若其态度是内倾的，自然产生的结果是欲力（参见该条）从外在客体的撤回，使内在的客体即思想的意义得到强化。沿着原初意象所无意识地勾勒的这条线索，将导致思想获得极大的发展。由此下去，原初意象就间接地达到了表面。思想的进一步发展将通向观念，观念不过是被理性地程式化了的原初意象罢了。只有相对立的功能（counter-function）的发展才可能进一步地获得观念——也就是说，一旦观念被理性地掌握时，它就会努力变得对

生命有影响力。因此它唤起了情感（参见该条），在这种状况下，情感的分化程度远低于思维，也比思维更具体化。由于其未分化的情感是混合的，它仍然与无意识混合在一起。所以，个体不可能使如此构成的情感与观念统一起来。在这个时候，原初意象作为象征（参见该条）出现在幻觉的内在领域，凭借它的具体性质，包含了未分化的和具体化的情感，而且，凭借它内在的含义，也包含了观念，这正是它所具有的母性，以致能把观念与情感统一起来。以此方式，原初意象扮演着调解者的角色，它一再提供救赎的力量，在各种宗教中它总是具有这种力量。因此，叔本华对观念所作的论述，我将确切地运用于原初意象，因为像我已经阐释过的那样，观念并非是某种绝对先天的东西，而必然被视为是次生的和衍生的（参见“观念”条）。

在下面引自叔本华的文字中，如果读者将“观念”一词替换成“原初意象”，读者就会明白我的意思了。

“观念”决不能被个体本身所认识，而只能为那种人所认识，他把自己提升到了超越所有意志和所有个性的纯粹认识主体的高度。因而观念只能为天才或者那种人所获得，由于受天才的产品的激发，他能成功地将纯粹认识的能力提升为一种近乎天才的心境。因此，观念并非绝对地不可传达，而只能有条件地传达，举例来说，因为一件艺术品中所蕴涵的和再建的观念，仅仅对那种自身拥有相当理智能力的人才具有感染力。

观念是统一体，它根据我们直觉领悟的时间和空间的形式将陷入杂多的东西统一起来。

概念好比一个死气沉沉的容器，其中人们放进去的东西一个紧接一个，但却无法再取出什么也不能再放进什么。观念则不然，谁理解了它，它就发展为与同名的概念处于新的联系中的总念（notions）：观念就像一个有生命的、自行-发展着的有机体，被赋予了增殖的能力，不断产生某种先前所没有放进去的东西。<sup>604</sup>

叔本华清楚地辨识了“观念”或我所界定的原初意象，它不能按照平常意义上那种产生概念或“观念”的方式产生出来（康德将“观念”定义为“从总念所形成的概念”<sup>605</sup>）。这里有一种超越于理性程式的因素依附于观念，它更类似



于叔本华所说的“近乎天才的心境”，简单说来，这就是指情感的状态。一个人之所以能从观念到达原初意象，只是因为通向观念的道路在翻越了观念的顶点后，就进入到了其相对立的功能——情感之中。

原初意象具有某种超越于观念的清晰的巨大优势，这就是它的生命力。它是一种自身充满活力的有机体，“被赋予了增殖的能力”。原初意象是一种内在固有的心理能量的组织，一个根深蒂固的系统，它不仅能对能量过程做出表现，而且具有使其运作的功能。它显示出亘古以来能量过程如何依循不变的线路运作，同时又借助于理解或对情境的心理把握，即时地允许永不停息的对它的重复，以便生命能延伸至未来。因此，它是本能（参见该条）必需的对应物，本能是一种有目的的行为模式，以一种同样有目的地对即时情境作出有意义的把握为前提条件。而这种理解或把握得由预先存在的意象来保证。原初意象表现为实用的程式，没有这种程式就不可能理解新的情境。

## 27.个体 (individual)

心理上的个体具有某种特殊的和某些方面独一无二的心理特征。个体心理的特殊性很少表现在它的基本要素中，而更多地表现在其复杂的心理构成中。心理个体或个性（参见该条）具有一种先天的无意识存在，但只有当他对其特殊本质的意识出现时，即出现一种与其他个体的有意识的区分时，它才是有意识的存在。尽管心理个性正如我们所观察到的那样最初是无意识的，但它作为一种身体个性的相关物是先天地被给定的。其分化（参见该条）的意识过程或个体化（参见该条）过程需要将个性带向意识，即将个性提升到超脱与客体同一的状态。个性与客体同一和个性与无意识同一是一个意思。如果个性是无意识的就不会有心理个体出现，而只是一种集体的意识心理。这样，无意识个性被投射到客体中，结果是客体获得了极大的价值，成为强有力的决定性因素。

## 28.个性 (individuality)

我把个性理解为个体所有心理方面的特殊性与独一性。凡是不属于集体性的（参见该条）东西以及一切确实只从属于某个人而非从属于一大群人的东西都是个体的。个性很难说从属于他们本身的心理要素，而仅仅从属于这些心理要素特殊而独特的聚集与组合（参见“个体”条）。

## 29. 个性化 (individuation)

个性化概念在我们的心理学中扮演着不可轻视的角色。一般来说，它是个体由此得以形成和得以区分的过程；它尤其是指心理个体（参见该条）的发展，使个体从普遍的集体心理中分化出来。因此，个性化是一个分化（参见该条）的过程，它的目标是个体人格的发展。

由于要努力避免保持在集体性的同一水平上，以免个体的生命活动受到伤害，个性化就是自然必需的。既然个性（参见该条）是一种先天的心理和生理上的事实，那么它也以心理的方式表现自己。因此，任何对个性的严厉的限制都是一种人为的阻碍。一个由受到阻碍的个体所构成的社会集群不可能是健全的和有活力的；只有能够保持个体的内在统一和集体的价值、同时又给个体以最大可能的自由的社会才具有生机勃勃的前景。既然个体不只是单一的、分立的存在，它的真正存在必须以集体联系为先决条件，那么个性化的过程必然导致更深更广的集体联系，而不是走向封闭隔绝。

个性化与超验功能（transcendent function，参见“象征”条）密切相关，因为这种功能创造了个体的发展线路，倘若持守集体准则所规范的道路，就决不能获得这种发展。

在任何情况下，个性化都决不是心理教育的唯一目的。在它可能被当作目的之前，必须首先达到对集体规范的必需的最小限度的适应这一教育的目的。一株能够充分显露它特殊属性的植物首先必须能够生长在它所植根的土壤上。

个性化总是在某种程度上与集体规范相对立，因为它意味着从一般性中脱离和分化出来，意味着一种特殊性的建立；这种特殊性并不是要我们去刻意追求，而是原本就植根于心理构成之中。然而，与集体规范的对立仅仅是外显的，因为较为细致的观察表明，个体的立场并非与它是对抗性的，而只是定向不同罢了。个体方式从不与集体规范直接对立，因为与集体规范对立的只能是另一种而且是相矛盾的规范。但个体方式就其定义来看从不可能成为一种规范。所谓规范只能产生于个体方式的总和，它的正当

性和有益性依个体方式的存在而定，依个体随时定向于某一规范的需要而定。当一种规范具有绝对的有效性时，它就丧失了任何目的。只有当个体的方式上升为一种规范——成为极端个人主义的实际目的——时，它与集体规范的实际冲突才会出现。当然，这种目的是病态的、与生命相抵触的。因此它与个性化无关，尽管它可能冲创出一条个人的小路来，但正是由于这一原因，它才需要用以确定其社会的定向、确定个体与社会至关重要的必然性联系的规范。所以，个性化导致对集体规范的自然尊重，但是，倘若这种定向是绝对集体性的，那么规范就会日益成为多余的，道德就破碎了。人的生命越是受到集体规范的铸造，其个体的堕落就越是可怕。

个性化实际上与有意识地超出原初同一（参见该条）状态的发展是同一过程。因此它是一种意识领域的延伸，使意识的心理生命变得极为丰富。



### 30.劣势功能 (inferior function)

这个概念被用来表示那种在分化（参见该条）的过程中残留下来的功能。经验表明，由于一般环境的不利，任何人要想使他的所有心理功能同时获得发展几乎是不可能的。社会要求迫使每一个人首先和主要使那种最具有天赋或能确保他获得最大的社会成功的功能分化出来。确实，作为一种普遍的规律，一个人通常总是完全与那种最宠爱的因而也是获得最大发展的功能相同一。这就出现了各种不同的心理类型（参见该条）。作为这种片面发展的结果，一种或更多的功能必然在发展中遗留下来。这些功能或许可以在心理学而非心理病理学的意义上被恰当地称为劣势功能，因为这些延滞发展的功能绝不是病态的，而只是相较于优势的功能处于落后的状况。

虽然劣势功能作为一种现象或许可意识到，但它的真正意义仍然处于未被认识的状态。它像许多受到压抑或难以辨识的内容一样地活动，部分地是意识的部分地是无意识的，正如常所见到的那样，人们能从其外观上认识一个人，但并不知道他的真实内心。因此在正常情况下，劣势功能仍然可以意识到，至少可以意识到它的影响；但在心理病患者那里，它完全或部分地沉入了无意识。因为，一旦当欲力（参见该条）的分配极大地达到为优势功能所获取的程度，劣势功能就会经历一种退行的发展；它返回到古代的状态，变得与意识的优势功能无法相容。当一种功能在正常情况下从意识的陷入到无意识的时候，其特有的能量也同时过渡到无意识的。例如情感这种功能所具有的能量是天性赋予它的；它是一种组织完好的有生命的系统，无论何种情况下，其能量都不可能完全剥夺。劣势功能也是如此：残留给它的能量进入了无意识，以一种反常的方式可以激活它，在相应于古代化的功能的水平上，导致幻想（参见该条）的产生。要想借助分析把劣势功能从无意识中释放出来，就必须让现在已经被激活的这些无意识幻想的构成浮现于表面。倘若这些幻想获得意识上的实现，就会把劣势功能也带入意识的层面，使其具有进一步发展的可能性。

## 31.本能 (instinct)

无论在本书中还是其他地方，当我谈及本能时，我意指该词被普遍理解的意义，即一种朝向某些活动的冲动。冲动可能来自于外在的或内在的刺激，这种刺激从心理上触发了本能的机制，或者来自于超出心理因果律（psychic causality）范围的器官的根源。每一种心理现象都是本能的，它们并非产生于意志上的原因，而是产生于动力性的冲动，不管这种冲动直接根植于器官，因而具有超心理的源头，还是来自意志目的影响下所释放的能量——在后一种情况下，必须有一个条件，那就是最终的结果超越了意志所预料的影响。在我看来，所有那些其能量不受意识控制的心理过程都是本能的。因而感情（参见该条）既属于本能过程，又属于情感（参见该条）过程。在正常情况下原本作为意志（参见该条）功能的心理过程——因而它完全处于意识的控制下，在反常情况下当其获得无意识的能量时可能变成本能的过程。这种现象出现在对不相容的内容的压抑严格限制了意识的活动范围的地方，或者出现在疲劳、醉酒或一般的脑部病变所导致的精神层面降低（雅内语）的地方——换句话说，出现在那些具有最强有力的情感色调的过程不再或仍然尚未受到意识控制的地方。那些曾经是意识的但现在已经变成自动的过程，我将它们归入自动的过程而不是归入本能的过程。从正常的眼光来看，它们的行为并不像本能那样，因为在一般状况下，它们从不显示为冲动。只有当获得一种它们所陌生的能量时才显示为冲动。

## 32.理智、理性 (intellect) 我把理智称之为定向的思维 (directed thinking) (参见该条)。

## 33.内向投射 (introjection)

该词为阿芬那留斯 (Avenarius) <sup>606</sup>所引入，用来与投射 (projection) 相对应。阿芬那留斯所意指的某种主观的内容被驱入了客体同样也可恰当地用投射一词来表达，因此适应于这一过程的投射一词也得以很好地保留下来了。现在，弗伦克兹 (Ferenczi) 把内向投射定义为“投射”的对立概念，即把客体摄入 (indrawing) 到主体的兴趣范围中去，而“投射”却指把主观内容驱入到客体中。“妄想狂者将他变得讨厌的情绪从他的自我中排除出去，而神经病患者则擅自尽其自我的需要摄取外部世界的某一部分，并把这一部分变成无意识幻想的对象。”<sup>607</sup>前一种机制是投射，后者则是内向投射。内向投射是一种“淡化过程” (diluting process)，一种“兴趣范围的扩展”。在弗伦克兹看来，这是一种正常的过程。

从心理学上来说，内向投射是同化 (参见该条) 的过程，而投射则是异化 (参见该条) 的过程。内向投射使客体同化与主体，而投射则通过将主观内容驱入客体 (参见“投射”条) 而使客体异化于主体。内向投射是一种外倾 (参见该条) 的过程，因为对客体的同化要求移情 (参见该条)，要求客体所具有的能量的投入。可以将被动的内向投射与主动的内向投射区分开来：在治疗心理症患者时所出现的移转作用 (transference) 的现象属于前一范畴，一般来说，所有客体对主体具有一种强有力的影响的情形都属于这一范畴；而作为一种适应过程的移情则属于后一范畴。

### 34.内倾 (introversion)

内倾意味着欲力（参见该条）的内向-流动，它表现了一种主体对客体的否定性关系。兴趣不是朝向客体运动，而是从客体退回到主体。每一个持内倾态度的人都按照这样的方式思考、感觉和行动，该方式清楚地显示出主体是动机形成的主要因素，而客体仅仅获得了次要的价值。内倾可能是理智的或情绪的，就正像它可能具有感觉（参见该条）或直觉（参见该条）的特征一样。当主体自愿把自己与客体隔离开来时，内倾便是主动的，而当主体无法使从客体流回的欲力再回复到客体时，它就是被动的了。内倾一旦形成习惯，我们则称其为内倾型（参见该条）。

### 35.直觉 (intuition, 拉丁语, 源于 intueri, 观看或洞视)

根据我的观点,直觉是一种基本的心理功能(参见该条)。它是以一种无意识的方式传达知觉的功能。无论外在对象、内在对象还是它们两者的联系,所有这一切都能成为这种知觉的焦点。直觉具有这样的特殊本质:它既非感官知觉,也非情感,更不是理智的推论,尽管它也可能出现在这些形式的任何一种中。在直觉中,某种内容本身都会作为整体而完全呈现出来,但我们却无法解释或发现这种内容是如何获致的。直觉是一种本能的领悟,而不管其内容是什么。像感觉(参见该条)一样,它是一种非理性的(参见该条)知觉功能。类似于感觉,直觉的内容具有“被给定”的特征,与思维和情感“衍生的”或“产生的”特征形成对照。直觉的知识具有一种内在的确定性和内在的确信性,它们使斯宾诺莎(以及柏格森)将直觉的知识(*scientia intuitiva*)确认为最高的认识形式。直觉与感觉都具有这种性质,而感觉的确定性建立在身体的基础上。直觉的确定性同样依赖于一种特定的心理“警觉”(alertness)状态,只不过主体并没有意识到这种状态的根源罢了。

直觉可能是主观的也可能是客观的:前者是对植根于主体的无意识心理材料的知觉;后者则是对另一些材料的知觉,这些材料依赖于对客体的阈下知觉,依赖于客体所引发的情感与思维。根据感觉参与的程度,我们也可把直觉具体的形式与抽象的形式区分开来。具体的直觉所传达的知觉与事物的具体性相关,而抽象的直觉则传达对于观念性联系的知觉。具体直觉是一种反应的过程,因为它直接对既定的事实作出回应;而抽象的直觉则像抽象的感觉一样,它需要某种定向的因素、需要一种意志的行为或目标。

类似于感觉,直觉具有婴儿期心理和原初心理的典型特征。它通过传达对神话意象——即观念(参见该条)的前身——的知觉,在婴儿期的强有力的感官印象与原初心理之间做出平衡。直觉对感觉保持一种补偿的关系,并且像感觉一样,它是思维与情感赖以发展为理性功能的母体。虽然直觉是一种非理性的功能,但是许多直觉事后都



可以被分解开来，置放到它们的组成要素和它们的起源中去，因此它们就与理性法则协调一致了。

所有其一般态度（参见该条）定向于直觉的人都属于直觉型（参见“类型”条）。<sup>608</sup>根据直觉是向内定向于内在幻觉还是向外定向于行动和成就，就可以将内倾直觉与外倾直觉区分开来。在反常情况下，直觉在很大程度上与集体无意识（参见该条）的内容相混合，并为其所决定，这使直觉型显得极为非理性，令人困惑不解。

## 36非理性 (irrational)

我使用这个词并非指某种与理性相对立的东西，而是指超出理性之外的东西，并非以理性为基础的东西。基本的事实属于这个范畴，例如地球上有月亮，氯是一种元素，水的最大密度在摄氏4度，等等。偶发事件也是非理性的，尽管可能在事件之后证明是符合理性因果律的。<sup>609</sup>

非理性是这样一种存在因素，虽然它可能被日益精致化的理性阐释一步一步地挤压出我们的视线，但它最终使这种阐释变得如此复杂，以致超出了我们的理解的能力，因而在整个世界可能被理性法则所囊括之前，其实理性思维的局限就早已暴露无遗了。要对一个实际存在的客体（并非纯粹假设的客体）作出完全符合理性的解释是一种乌托邦式的理想。只有被假设的客体才能在理性的基础上得到完满的解释，因为它并不具有任何超出被理性思维所设定的东西。经验科学也同样设定了囿限于理性范围内的客体，因为通过对偶发事件的刻意排除，它并不会从整体上来思考实际的客体，而只能思考被挑选出来的适应于理性观察的客体的某一部分。

在这个意义上，思维（参见该条）是一种定向的功能，情感（参见该条）也是这样。当这些功能并不涉及到对客体的理性选择，或并不涉及到客体的性质及其相互联系，而只是涉及到对实际客体所并不缺乏的偶发性的知觉时，它们就立刻丧失了它们定向的功用，由此也就丧失了它们的某些理性特征，因为它们接受了偶发性。它们开始成为非理性的了。某种定向于对偶发性事件的知觉的思维或情感——因而它们是非理性的——不是直觉的就是感觉的。直觉（参见该条）和感觉（参见该条）是在对事件之流的绝对知觉中实现其功效的心理功能，所以凭借它们的本性，它们能对每一种可能的偶发事件作出反应，与绝对的偶然性协调一致，因而也必然丧失了所有的理性定向。因此，我称它们为非理性的功能，与思维和情感相对置，因为后者只有在它们完全与理性法则符合一致时才能实现其功效。

虽然非理性从不能成为科学的对象，但是对于实用心理学来说，正确评价非理性的因素却是极为重要的。实用心理学提出了许多理性所完全无法解决的问题，而只能由

非理性来解决，只能走上一条与理性法则相反的道路。期望或者绝对相信必然存在一种能够解决所有冲突的理性的方法，对于寻求具有非理性性质的解决之道来说，是一个难以逾越的障碍。

### 37.欲力 (libido)

在我看来，欲力意指心理能量。<sup>610</sup>心理能量是心理过程的强度，它的心理价值。这并不是指价值的分配，无论是其道德的价值、审美的价值还是理智的价值；心理价值已经隐含在其决定性的力量中，以特定的心理效用表现出来。我从未把欲力理解为一种心理力（force），而许多批评家正是因为这种误解才步入歧途的。我也没有把能量的概念实体化，而只是用它来表示一种强度或价值。至于是否存在一种特定的心理力这个问题，则与欲力的概念完全无关。我常常不加区别地使用欲力与“能量”的概念。至于我称心理能量为欲力的理由已在本书脚注所引用的著作中充分地解释过了。

### **38.客观层面 (objective level)**

当我从客观层面上来论及对梦或幻想的解释时，我的意思是说，出现在梦或幻想中的人或情境可以从客观上归属于现实的人或真实的情境。与之相对的解释可以从主观层面（参见该条）上作出，在那里，人和情境完全被归结为主观的因素。弗洛伊德对梦的解释几乎完全建立在客观层面上，因为梦的愿望可归结为现实的对象，或归结为性的过程，它们都完全落入了生理学的、超心理学的势力范围。



### 39.定向 (orientation)

这个概念被用来表达支配态度（参见该条）的一般原则。每种态度都定向于某个观点，而无论这个观点是否是意识的。权力态度（参见“权利-情结”条）定向于自我（参见该条）权力，以自身的力量来抵御不利的影响和环境。思维的态度定向于作为其至高律令的逻辑原则；感觉的态度则定向于对既定的事实的感官知觉。

## 40.神秘参与 (participation mystique)

这个概念源于列维-布留尔。<sup>611</sup>它意指某种与客体的特殊的心理联系，在那里，主体不能清楚地把自己同客体区分开来，他通过一种相当于与客体部分同一（参见该条）的直接联系而与客体捆绑在一起。这种同一导源于主客体先天的合一。神秘参与是这种原初状况的残留物。它并不适应于全部的主-客体关系，而仅仅适用于某些在那里出现有这种特殊的关系的情形。在原初人中，这种现象最容易看到，尽管在文明人这里也并不少见，只是其影响范围或强度有所不同罢了。在文明人中它通常发生在人与人之间，而极少发生在人与物之间。在前种状况中，它是所谓的移转作用的关系，其中对象（一般而论）获得了某种作用于主体的魔力般的——即绝对的——影响。在后种情形下，它的影响同样强大，只不过其对象是物罢了，要不然就是一种对物或物的观念的认同作用。

## **41.人格面具 (persona) : 参见“灵魂”条。**

## **42.权力情结 (power-complex)**

我偶尔用这个概念来意指观念的整个情结，其全部奋斗都在于使所有其他的影响屈从于自我（参见该条），而全然没有看到这些影响在民众和客观环境中所具有的根源，也没有看到它们根植于主体自身的冲动、思维和情感。

## 43.投射 (projection)

投射意味着主观内容驱入客体中；它与内向投射（参见该条）相对。因此，投射是一个异化（参见“同化”条）的过程，在这里，主观内容变得与主体疏离，或者可以说被具体化到客体中去了。主体通过将某些痛苦的不相容的内容投射出去而摆脱了它们，主体也投射那些具有正面价值的内容，由于这种或那种原因——例如自卑——这些内容难以为主体所接受的。投射产生于主体与客体的原初同一（参照该条），但是，只有当解除与客体同一的需求已经出现时，才能恰当地称其为投射。当同一变成一种扰乱的因素，亦即当被投射的内容的欠缺成为适应过程的阻碍，将进入主体的内容撤回成为当务之急时，这种需求就出现了。这时，先前的部分同一获得了投射的特征。因此，投射一词意指一种同一状态，该状态已变得引人注目，成为了一种批判的对象，无论它是主体的自我批评，还是别人的客观批评。

我们可以区分消极的与积极的投射。前者是所有病态的和许多正常投射的惯常形式；它是无目的的，纯粹自主地出现。后者是移情（参见该条）活动的一种主要构成成分。从总体上看，移情是内向投射的过程，因为它把客体带入与主体的密切联系中。为了建立这种联系，主体把某种内容——例如一种情感——从他自身分离出去；投入客体中，由此而使客体变得生气勃勃，以这种方式将客体吸入主体的范围。然而，投射的积极形式也是一种判断的行为，其目的在于将主体与客体分离开来。在这里，主观判断作为一种有效陈述从主体中分离出来，移入客体之中；由此，主体把自己与客体区分开来了。因此，投射是一种内倾（参见该条）过程，因为不同于内向投射，它并没有走向摄取和同化，而是走向了主体与客体的区分和分离。因而它在偏执妄想狂患者身上扮演了最主要的角色，通常以主体彻底的孤立而告终。

## 43a.心灵 (psyche) : 参见“灵魂”条

### 44.理性的 (rational)

理性的就是符合情理的，即与理性相一致。我把理性理解为一种态度，其原则在于使思维、情感和行为与客观价值相符合。客观价值一方面建立在外在事实日常经验的基础上，另一方面则建基于内在心理事实的日常经验。然而，如果这些经验是主体“评价”为有价值的，那么它们并不能代表客观的“价值”，因为这已经是一种理性的活动了。使我们有权利宣称客观价值具有最终的有效性的理性态度并不是单个主体的创造，而是整个人类历史的产物。

大多数客观价值——以及理性本身——乃是历代传承下来的根基稳固的观念集丛。无数代人辛勤劳作所努力组织起来的这些观念集丛，其必要性正与以下情形相一致：生命机体必须对环境中所通常不断发生的状况作出反应，用相应的功能情结来面对这些状况，例如像眼睛，它是如此完美地与光的性质相对应。如果生命机体适应于一般环境影响的反应不是它赖以存在的必要条件的话——这是叔本华所已经表达的观点，那么我们就可以因此而谈论所谓先天存在的、形而上学的、普遍性的“理性”了。由此可见，人类理性并非别的什么，不过是对一般环境的适应所作的表达，它逐渐积淀于稳固建立起来的观念集丛中，构成我们的客观价值。所以，理性律是这样的规律，它指称并统辖那些普遍认为“正确的”的东西，即已经适应的态度（参见该条）。一切与这些规律相符合的便是“理性的”，一切与此相冲突的便是非理性的（参见该条）。

思维与情感是理性功能，因为它们受到反思的决定性影响。当它们极尽可能地与理性律相符合时，它们运作得最完美。而感觉和直觉则是非理性的功能，它们的目的是纯粹的知觉；为了获得对整个事件过程最完美的知觉，它们不得不尽可能地排除理性（因为理性以排除超出理智之外的一切为先决条件）。



## 45.还原 (reductive)

还原意指“返回”，我用这个术语表示这样一种心理解释的方法，即不是把无意识的产品看作一种象征，而是从症状学上将之视为一种潜在过程的符号或征兆。因此，还原的方法是将无意识的产品回溯到其元素，无论它们是对实际发生的事件的回忆，还是一些基本的心理过程。还原的方法是向后定向的，与建构的（参见该条）方法恰成对照，无论在纯粹历史的意义上还是在比喻的意义上，都在于将复杂的、已经分化的因素回溯到某种更普遍和更基本的东西上去。弗洛伊德和阿德勒的方法都是还原的，因为在他们两者中都存在一种对愿望或追求的基本过程的还原，最终，这些愿望和追求都具有婴儿期的或生理性质的特征。因此，无意识产品必然被认为具有一种非确切的表达方式的特征，而“象征”一词也不真正适合表达这一特征。还原法对无意识产品的真正含义有着拆解的作用，因为它不是追溯到其历史的前在物，从而使其意义荡然无存，就是根据其从此所生的同样的基本过程将它们重新组合起来。

## 46.自身 (self) <sup>612</sup>

作为一个经验的概念，自身意指“一个人心理现象的全部范围”。它表达了作为整体的人格统一性。但是，就整体人格由于其无意识的组成成分它只能部分地是意识的而言，自身的概念也仅仅部分地可能是经验的，而其他方面却是预设的。换句话说，它包涵可以经验到的和无法经验到的（或仍然未经验到的）。它所具有的这些性质是众多的科学概念所普遍具有的，它们的命名远比观念之类概念流行。就由意识和无意识所构成的心理整体是一种预设而言，它即是一个超验的概念，因为它预设了经验基础之上的无意识因素的存在，因而具有统一体的特征，它只能得到部分地描述，而其他的部分仍然呈现出未知的、不可计量的特点。

正像在实践中我们总是遇到意识现象和无意识现象一样，作为心理整体的自身也具有意识方面与无意识方面。从经验上来看，自身以诸如国王、英雄、先知、拯救者等“超常人格”（见“自我”条）的形象出现在梦、神话和民间故事中，也以诸如圆环、方形物、方形圆（*quadratura circuli*）、十字等整体象征的形式出现。当它体现了一种复杂的对立（*complexio oppositorum*）和一种对立的统一时，它也能显现为二元对立的统一，出现在诸如阳与阴相互作用的道、敌对的兄弟、英雄与他的对手（主要敌人、龙）、浮士德与靡菲斯特等形式中。因此在经验上，自身表现为明与暗的交替，尽管是作为对立双方统一于其中的整体和统一体来领会的。既然这样一个概念是难以表现的——无事实根据的第三者（*tertium non datur*），那么，它也因此而是超验的。从逻辑思考上来看，它或许是一种空虚的沉思，倘若看不到它意味着统一的象征——通常从经验上才能看到——这一事实的话。

自身并不是一个哲学观念，因为它无法论证其自身的存在，即无法使自身实体化。从理性的观点来看，它只是一个正在运作的假设。另一方面，它经验性的象征通常具有明显的超自然性，即一种先天的情绪价值，如在曼陀罗<sup>613</sup>中那样，“神是一个圆环……”<sup>614</sup>还有毕达哥拉斯的四轮花（*tetraktys*）<sup>615</sup>以及四位一体<sup>616</sup>，等等。因此它被证明是一个原型观念（参见“观念”“意象”条），以某种形式明

显与其他观念相区别，在此形式中，它占据了与其内容和超自然的意义相适应的核心位置。

## 47.感觉 (sensation)

根据我的观点，感觉是基本心理功能之一（参见该条），冯特也把感觉视为基本的心理现象。<sup>617</sup>感觉是把对身体的刺激传达于知觉的心理功能。因此它与知觉相等。必须把感觉与情感（feeling）严格区分开来，因为后者是一种完全不同的过程，尽管它可能作为“情感-色调”与感觉相联系。感觉不仅与外部刺激有关，而且也与内部刺激有关，即与内在器官感受过程中的变化有关。

因此，感觉主要是感官的知觉——知觉通过感觉器官和“体感”[（body-senses），如肌肉运动知觉（kinaesthetic），血管舒缩感（vasomotor sensation），等等]来传达。一方面，它是观念作用的一个要素，因为它把知觉到的外在客体的意象传达给心灵；另一方面，它是一种情感的要素，因为通过对身体变化的知觉，它把感情（affect，参见该条）的特征赋予情感。由于感觉把身体变化传达给意识，它也表现了生理上的冲动。但它并不等同于生理冲动，仅仅只是一种知觉的功能。

必须将感官上的或具体的（参见该条）感觉与抽象的（参见该条）感觉区分开来。前者包括所有以上提到的感觉的形式，而后者则指一种从其他心理因素中抽象出来的或分离出来的感觉。具体感觉从不能以“纯粹的”形式出现，而总是与观念、情感和思维混合在一起。抽象的感觉是某种已经分化出来的知觉方式，就其按照它自己的原则，使自己从所有与被知觉到的客体的不同要素的混合中分离出来，从所有思维和情感的混合中分离出来，从而达到超出于具体感觉的某种纯粹程度而言，它可以称之为“审美的”。例如，对一朵花的具体感觉不仅传达了对花本身的知觉，而且传达了关于花的茎、叶、产地等的知觉。它也直接混合着看见花时所激起的喜爱或厌恶的情感，同时混合着关于花的气味知觉，以及所引起的花的生物学分类的想法，等等。但是，抽象感觉却直接挑选出花的最为突出的感官属性——例如它光彩夺目的红色——使其成为唯一的或至少是主要的意识内容，完全与所有其他的混合因素分离开来了。抽象感觉主要存在于艺术家中。像所有的抽象作用一样，它是功能分化（参见该条）的产物，并不存在任何原初的东西。功能的原初形式总是具体

的，即相互混合的（参见“古代式”与“具体化”两条）。具体的感觉是一种反应的现象，而抽象的感觉则像所有的抽象作用一样，总是与意志（参见该条），即一种定向感相联系。定向于抽象感觉的意志乃是审美感觉态度的表现及运用。

感觉在儿童和原初人那里获得了极有力的发展，因为他们都是感觉胜于思维和情感的，虽然并不一定会胜过直觉（参见该条）。我把感觉看作有意识的知觉，把直觉看作无意识的知觉。在我看来，感觉与直觉表现着对立的两方面，或两种互相补偿的功能，就像思维与情感一样。思维与情感作为独立的功能，从个体发生和种系发生上来看，都是从感觉发展而来的（当然，也同样地从作为感觉的必然对应物的直觉发展而来）。一个其全部态度（参见该条）定向于感觉的人属于感觉型（参见该条）。

既然感觉是一种基本现象，那么它就是先天给定的，不同于思维和情感，它并不服从于理性规律。因此我称其为非理性（参照该条）的功能，尽管理性努力把大部分感觉同化于理性系统中。正常的感觉是均衡的，即它们大致与身体刺激的强度相对应。病态的感觉则丧失了均衡，不是反常的微弱就是反常的强大。在前种状况中，它们受到抑制，在后种状况中，它们则被夸大。抑制是因为另一功能占据优势地位；夸大则是因为与其他功能不正常地相混合的结果，例如与未分化的思维或情感的混合。只要那种与感觉相混合的功能按照自己的要求得到了分化，感觉的夸大就中止了。心理症心理学（The Psychology of the neuroses）提供了一些这方面极具启发性的例证，因为我们常常发现一种强烈的对其他功能的性欲化（sexualization，弗洛伊德语），也就是这些功能与性的感觉混合在一起。



## 48.灵魂 (soul)

在我对无意识结构的研究中，我不得不对灵魂 (soul, personality, persona, anima) 与心理 (psyche) 两者作出概念上的区分。我把心理理解为所有心理过程、意识和无意识的总和。而把灵魂理解为一种能被恰当地描述为“人格”的得到明确界定的功能集丛。为了更清楚地表达我的意思，我必须引进某些更确切的观点，尤其是梦游症、双重意识 (double consciousness) 和人格分裂等现象，对这些现象的研究应主要归功于法国学派，<sup>618</sup>这些研究使我们认识到在同一个体中存在多重人格的可能性。

### [作为功能情绪或“人格”的灵魂]

很显然，这种多重人格从不可能出现在正常个体中。但是，像以上提及的现象所表明的，人格分裂的可能性是必然存在的，至少潜藏在正常个体中。事实上，任何稍微细心的心理观察者就可不太困难地证明，正常个体中具有性格分裂的痕迹。我们只要非常仔细地在不同的环境中观察某人，就会发现从一种环境到另一种环境的变化对他的人格所产生的明显变异，在每一种场合都会浮现出一种与先前场合截然不同的且轮廓鲜明的性格。“在外面是天使而在家里是魔鬼”这句谚语正是来自日常经验的对人格分裂现象的概括表现。特定的环境要求特定的态度（参见该条）。这种态度持续的时间越长，越需要频繁地出现，它就越成为习惯性的态度。有教养阶层的大多数人都不得不活动于两种完全不同的环境——家庭的圈子与事业的世界。这两种截然不同的环境要求两种截然不同的态度，根据自我与当时态度的认同作用（参见该条）所达到的程度，产生出性格的双重性。由于社会的限制和要求，社会性格一方面定向于社会的期待和社会的需要，另一方面定向于个人的社会目标和抱负。通常，因为便利和舒适的缘故，家庭性格为感情的需要和闲散的追求所铸造；而在公共场合活动的人则完全是精力充沛的、大胆的、顽强的、意志坚定的，当那些铁石心肠的人在家中处于天伦之乐的气氛中时，就变得脾气温和、随和甚至软弱。那么，他们真实的性格究竟是哪一种？其真正的人格又是什么？这个问题常常是难以回答的。

这些思考表明，即使在正常个体中，性格-分裂绝不是没有可能的。因此，我们完全有理由将人格分裂视为一个正常心理学的问题。在我看来，以上问题的答案在于，这种人并不具有真正的性格：他并非个体的（参见该条），而是属于集体性的（参见该条），不过成为环境和普遍期望的玩物罢了。如果他是个体的，他就只会有同一种性格，而不管其态度怎样变化。他绝不会与当下的态度苟同，既不会也不可能阻碍他在种种不同的状况中将自己的个性表达出来。自然，像所有生命物的存在一样，他是个体的，但这只是一种无意识的存在。由于他或多或少地与当下态度处于同一中，他对他人隐藏了他的真实性格甚至欺骗了自己。他戴上了一个面具，并且知道这个面具与他的意识意图保持一致，同时，该面具也与社会的要求相契合，顺应了社会的舆论，使他的动机一个接一个地获得成功。

### **[作为人格面具的灵魂]**

这个面具，即这种特别（ad hoc）采纳的态度，我称为人格面具（persona）<sup>619</sup>，这一指称源自古代演员所戴的面具。与这种面具相一致的人我称为“人格的”，与“个体的”相对。

上面提及的两种态度体现了两种集体人格，它们能被简要地概括为“人格面具”。我已经暗示，真正的个性与这两种人格截然不同。因此，人格面具是由于适应或个人便利的原因而存在的一种功能情结，它绝不与个性相同。人格面具唯独涉及与客体的关系。必须把个体与外在客体的关系同其与主体的关系截然区分开来。所谓“主体”，我意指所有那些在我们内在之中流动着的模糊而幽暗的心绪搏动、情感、思维与感觉，它们并非源自任何可被证明的对客体的意识性经验，而是像一股骚乱的、令人感到压抑的，或有时又是有益的力量，从黑暗的内心深处，从意识的背后和底层迸涌出来，正是这些东西的总和，构成我们对无意识生命的知觉。被我理解为“内在客体”的主体即是无意识。正如存在一种对于外在客体的关系，即一种外在的态度一样，也存在着一种对于内在客体的关系，即一种内在的态度。十分明显，由于其极为私密而又难以接近的原因，这种内在态度远比外在态度难以辨识，因为外在态度通常立刻能被每一个人知觉到。但是，在我看来，要系

统地阐释内在态度的概念似乎并非没有可能。所有这些称为偶然的抑制、奇想、情绪、模糊的情感和支离破碎的幻想之类的东西，在不时地骚扰与扰乱我们的注意力和心灵的平静，即使最正常的人也是如此，它们被合理地解释为属于身体上的或诸如此类的原因，通常，它们的起源并非理性所有意识地描述的那些原因，而是源于对无意识过程的知觉。梦自然可归于这些现象之中，像我们所知道的，梦往往被追溯到诸如消化不良、仰卧等外在的和表面的原因，尽管这些解释事实上从来就经不起深入的批评。在这些情形下，个体的态度绝对是多种多样的。某人或许不会允许自己极轻微地被内在的过程所干扰——他可能完全不去理睬它们；而另一个人却恰恰完全听从它们的摆布——一旦当他苏醒过来，某种幻想或令人讨厌的情感就会破坏他整天的情绪；他头脑中会满是模糊的不愉快的感觉，使他想起某种隐秘的病痛，一个梦会使他充满阴郁的预感，尽管他平时并不迷信。再就其他人而言，他们只是短暂地受到这些无意识的骚扰，或者仅仅短暂地接触到无意识的某些方面。对某人来说，它们从来就没有作为任何值得思考的东西在意识中出现过；而对另一个人来说，它们却是令他整日郁闷困惑的原因。某人将它们视为生理性的，另一个人则把它们归于他邻居的行为；第三个人则在其中找到了宗教的启示。

这些对待无意识骚扰的截然不同的方式就正像对待外在对象的态度一样成为了习惯。因此，内在的态度正如外在的态度一样，恰与某种特定的功能情结相关联。似乎可以说，那些完全忽视他们的内在心理过程的人并不缺少一种典型的内在态度，就正像那些一直忽视外在对象和事件现实性的人并不缺少一种典型的外在态度一样。在所有后者的情形中——这绝对地是普遍性的——人格面具具有与外在世界缺少联系的特征，有时甚至对此熟视无睹，仅仅在命运无情的打击下才会有所眷顾。往往正是这些有着严厉的人格面具的人，在态度上极其容易受无意识过程的感染和影响。尽管他们外表上是坚定的和难以接近的，但是只要一触及到他们的内心世界，就可以知道他们是软弱的和缺乏定见的。因此，他们的内在态度正与一种人格相应，而这一人格却与其外在人格截然对立。例如，我认识一个人，他盲目地毫不留情地毁灭了他最亲近的人的所有幸福，他只要欣赏到车窗外所瞥见的森林美景就会立刻中

断重要的商务旅程。这类事例无疑为每个人所熟悉，我就无须再举更多的例子了。

### [作为阿尼玛 (anima) 的灵魂]

因此，我们完全有理由来讨论一种内在的人格，就像我们根据日常经验可以合理地讨论一种外在的人格一样。内在人格是与某人的内在心理过程相联系的行为方式；它是转向无意识的内在态度或性格面貌。我称外在的态度或外在面貌为人格面具，而将内在的态度或内在面貌称为阿尼玛<sup>620</sup>。1一种态度一旦达到成为习惯的程度，它便与功能情结牢固地连接在一起，自我就可能或多或少地与这种功能情结相等同了。日常语言对此做了生动的表达：当一个人对某些情境具有一种习惯性的态度，具有一种习惯性的处事方式时，当他这样或那样去做时，我们会说他完全成了另一个人。这是习惯性态度所体现的功能情结自主性的实际证明：就好像另一人格占有了这个个体，好像“另一种精神注进了他的血液”。经常被认为只有外在的态度才具有的自主性也同样为内在态度或阿尼玛（灵魂）所具有。教育事业最困难的任务之一就是改变外在态度或人格面具，而要改变阿尼玛（灵魂）与改变人格面具一样地困难，因为它的结构也像人格面具的结构一样焊接得十分紧密。正如人格面具似乎常常是构成一个人全部性格的统一体，甚至作为他终生无法改变的伴随物一样，阿尼玛（灵魂）也同样是一个带有他全部性格的明晰确定的统一体，通常是自主的和无法改变的。因此它非常易于得到刻画和描述。

关于阿尼玛（灵魂）的特征，我的经验证实了一种规律的存在，它与人格面具的特征基本上是互补性的。阿尼玛（灵魂）总是包含意识态度所缺乏的人性共有的品质。为恶梦、阴暗的预感和内心的恐怖所折磨的暴君便是典型的例子。他外表冷酷、苛刻和不可接近，但其内心深处，他捕风捉影疑神疑鬼，完全被一些幻觉所摆布，就好像一个耳根最软又最容易被左右的人一样。这样，他的阿尼玛（灵魂）就包含了所有那些他的人格面具所缺失的易受暗示影响的人的品质。倘若其人格面具是理性的，那么其阿尼玛（灵魂）就相当确定地是感情用事的。阿尼玛的这种互补特征也影响到其性别特征，我已毋庸置疑地证明了这一点。一个娇滴滴的女人却有一个男子气的灵魂，一个英

俊的男人反倒有一个女子气的内心。这种矛盾可归于这样的事实，一个男人并非全部气质都是男性化的，而是也具有某种女性特征。他的外在态度越男性化，他的女性特征就越容易被涂抹掉；取而代之的是，它们只能出现在他的无意识中了。这就能说明为什么那么男子气的男人竟如此地易于导致性格软弱；他们对于无意识的态度有一种女性的柔弱和多愁善感。相反，常有这样的情形，一个典型的女性，在她的内心生活中，却有极其倔强、执拗和刚愎的性格；这些性格所具有的强烈程度往往只出现在男人的外在态度中。这些是男性的特征，由于为女性的外在态度所排斥而不得不变成了她的灵魂的品质。

因此，如果我们谈到男性的阿尼玛，就必然要谈到女性的阿尼姆斯（animus），假如我们想要给女性的灵魂一个正确的名称的话。逻辑和客观性通常在男性的外在态度中占据优势，至少被当作一种理想，而在女性那里则是情感占据优势。但在灵魂中这种关系恰恰相反：从内在方面来看，男子是感觉的，而女性却是思考的了。因此，男性很容易陷于完全绝望，而女性却总是能找到安慰和希望；所以，男性比女性更容易自行了断生命。然而，不管一个女人将会怎样卑躬屈膝地沦为社会环境的牺牲品，比如卖淫，男人也可能同样地以酒精中毒和其他恶行的方式沦为无意识冲动的牺牲品。

就其共同的人性而言，阿尼玛的特征可以从人格面具的特征推断出来。所有在正常情况下应该出现在外部态度中然而在那里又明显找不到的东西，总是能在内部态度中找到。这是一条基本的规律，我的经验反复证明了这一点。但是，至于阿尼玛的个人品质，则完全无法从这一方式推演出来。我们仅仅能够确定，当一个人与他的人格面具相等同时，他的个人品质将与他的阿尼玛相联系。这种联系通常出现在梦中，表现为精神受孕的象征，该象征可追溯到英雄诞生的原初意象（参见该条）。如此降生的孩童即意指个性，虽然它已出现，但仍然不是有意识的。正如作为适应环境的工具的人格面具强有力地受到环境的影响一样，阿尼玛也同样为无意识及其本性所铸造。在原初环境中，人格面具必然呈现出原初的特征，而阿尼玛也就同样具有了无意识的古代式（参见该条）特征，并且带有



其象征的、预示的特性。因此，其内在态度“孕育的”（pregnant）和“创造性的”品质就产生了。

与人格面具的同一（参见该条）将自发地导致与阿尼玛的无意识的同一，因为，当自我没有与人格面具相区分时，它不可能意识到与无意识过程的联系。因此，它本身就是这些过程，与它们完全同一。任何其本身即就是他的外角色的角色的人将确切无疑地屈从于他的内在过程；他将通过绝对的内在需要去挫败他的外角色，或者借助对立形态（参见该条）的过程使其陷于荒谬的境地。他可能不再依循他的个人道路，他的生命走入了一个接一个的死结。此外，他的阿尼玛（灵魂）不可避免地被投射到一个现实的对象中，陷入一种对此对象近乎完全依赖的关系。从此对象所产生出来的每一个反应，对主体都有一种直接的、使之内在衰弱的影响力。悲剧情结通常即是以这种方式（参见“灵魂-意象”条）形成的。

## 49.灵魂-意象[ (soul-image) , 阿尼玛/阿尼姆斯 (Anima/Animus) ]

灵魂-意象在那些无意识所产生的意象中是一种特殊的意象（参见该条）。正像人格面具或外在态度在梦中由某些人的意象所体现一样，这些人以特别显著的形式拥有人格面具的外在性质，同样地，一个人的灵魂即阿尼玛或内部态度也在无意识中由某些具有相应性质的人所体现。这些意象被称为“灵魂-意象”。有时这些意象完全不为我们所知，或者是神话的人物。就男人来说，阿尼玛通常被无意识人格化为一个女性；而对女人来说，其阿尼姆斯则常被人格化为一位男性。在所有个性（参见该条）都是无意识的因而与灵魂相联系的情况下，灵魂-意象就具有了同一性别的特征。在所有存在与人格面具相同一（参见该条）并且灵魂因此是无意识的情况下，灵魂-意象就转变成了真实的人。这个人是强烈的爱或同等强烈的恨（或恐惧）的对象。该人的影响力是直接地、绝对强迫性的，因为它总是唤起人们感情上的反应。这种感情（参见该条）源于这样一个事实，真正有意识地适应代表灵魂-意象的那个人是不可能存在的。因为一种客观的关系无疑是不可能存在的，于是欲力受到了阻碍，只能以感情的爆发来宣泄。感情总是出现在适应失败的地方。有意识地去适应代表灵魂-意象的那个人之确实不可能，只是因为主体无法意识到他的灵魂。倘若他意识到了灵魂，他就同对象区别开来了，其对象的直接影响力就可能被消除了，因为对象的力量取决于灵魂-意象的投射（参见该条）。

对男人来说，由于他灵魂中的女性性质，女人是他的灵魂-意象最适合的真正负载者；而对女人来说，这位负载者将是男人。无论在什么地方，只要两性之间存在着一种充溢激情的近乎魔力的关系，就必然存在投射灵魂-意象的问题。既然这种关系是非常普遍的，那么正如常所见到的那样，灵魂就必然是无意识的——即是说，绝大多数人必然完全没有意识到他们与内在心理过程保持联系的方式。因为这种无意识状态总是与对人格面具完全的认同联结在一起，使得这样的认同一再出现。事实确实如此，大多数人完全与他们的外在态度相等同，因而根本就没有意识到与他们的内在过程的联系。但相反的情形也可能发

生，灵魂-意象并没有被投射，而是保留在主体内，这就会导致对灵魂的认同，因为主体深信他与自己内在过程的联系方式乃是他的真实性格。在这种情况下，作为无意识存在的人格面具将被投射在同一性别的人身上，这就为众多公开的或潜在的同性恋事例提供了基础，为许多男性中的父性-移情作用（father-transferences）或女性中的母性-移情作用（mother-transferences）事例提供了基础。在这些事例中，总是存在一种对外在现实有缺陷的适应和一种有缺陷的联系，因为对灵魂的认同作用产生出一种绝对定向于内在过程的知觉的态度，客体的决定性力量被剥夺了。

一旦灵魂-意象得到投射，就会出现一种系于客体的绝对的影响力。倘若它未被投射，一种相对不适应的状态就将得到发展，弗洛伊德将之描述为自恋（narcissism）。只要对于对象的行为与灵魂-意象保持一致，灵魂-意象的投射就将使某人对内部过程的过度专注得到缓和。于是主体突破他的人格面具取得了生存中的一些位置，有了进一步发展的能力。然而，客体几乎很少能够迎合极不明确的灵魂-意象的要求，尽管有许多女性通过完全忽视她们自己的生活，而能长期成功地体现她们的丈夫的灵魂-意象。在这点上，生物性的女性本能帮助了她们。一个男人为了他的妻子也可能无意识地做同样的事情，虽然这会怂恿他去干那些无论好坏最终都将超出他的能力的事情。这里同样借助于生物性的男性本能的帮助。

如果灵魂-意象没有被投射，那么就会逐渐发展为一种完全病态的与无意识的联系。主体日益为无意识的内容所淹没，他与客体有缺陷的适应关系使他无力同化或以任何其他的方式使用这些无意识内容，这样主-客体之间的关系只能变得进一步的恶化。自然，这两种态度仅仅代表了两种极端，而正常的态度位于两个极端之间。正常人的灵魂-意象并不具有特别明晰、纯粹或深刻的特征，而恰恰是相当模糊的。在那些有着和蔼而不具侵略性的人格面具的人身上，其灵魂-意象通常具有相当狠毒的特征。斯比特勒的《奥林匹斯之春》中那个陪伴着宙斯的恶魔般的女人就是一个最佳的文学例证。对一个理想主义的女人来说，堕落的男人常常是她灵魂-意象的承载者；因而这种“救赎的幻想”时刻萦绕在她心头。同样的事情也常发生

在男人身上，这时，妓女就被笼罩了一个疾呼救助的灵魂的光环。

## 50.主观层面 (subjective level)

当我从主观层面来论述对梦或幻想的解释时，我意指这些梦或幻想中出现的人物和情境，所涉及的是纯属主体自己心理的主观因素。众所周知，对于客体的心理意象绝不等于客体——它们至多存在某种接近的相似性。它是感官知觉和统觉（参见该条）的产物，而知觉和统觉则是内在于心理和纯粹来自客体刺激的过程。虽然我们的感觉事件在很大程度上被认为与客体的性质相一致，但是我们的统觉则受到难以预测的主观影响的限制，这使得对客体的正确认识变得极其困难。况且，作为人类性格的这种复杂的心理因素仅仅给纯粹的感官知觉提供了很少的几个支点（points d'appui）。对人类性格的认识还需要移情（参见该条）、反思和直觉。由于这种种复杂因素。我们的最后判断总是具有非常可疑的价值，所以在很大程度上，我们对人的对象（客体）所形成的意象必然受到主观条件的限制。因此，在实用心理学领域，我们最好能将一个人的意象或成像（*imago*）与他的现实存在严格区分开来。通常，成像更多地属于一种主观功能集丛的意象，而不是关于客体本身的意象。在对无意识产物的分析治疗中，最基本的要求是不能假设成像与客体相等同；最好把它看作一种与客体的主观关系的意象。这就是所谓主观层面的解释的意义。

从主观层面对无意识产物的解释，揭示了主观判断及主观倾向的存在，客体被当作这种判断和倾向的载体。所以，当一个客体-成像出现在无意识产物中时，它不能被当作现实客体的意象，而更多地类似于我们所讨论过的主观功能的集丛或情结（参见“灵魂”条）。主观层面的解释使我们不仅对梦而且对文学作品都获得了一种更宽广的视野，这样在文学作品中个性的人物便表现为作者心理中相对自主的功能情结的代表。



## 51.象征 (symbol)

在我看来，象征的概念应该与符号 (sign) 的概念严格区分开来。象征的意义与符号的 (semiotic) 意义是完全不同的东西。在费雷罗 (Ferrero) [621](#)关于象征主义的著作中，他并没有从严格的意义上讨论象征，而只是讨论了符号。例如，有一种在出卖一块土地时要交出一块草皮的旧风俗，这可以在该词模糊的意义上将其描绘为“象征的”，但实际上它纯粹具有符号的特征。这块草皮是一个符号或记号，代表整块土地。铁路官员佩戴的翼轮徽章并不是铁路的象征，而是用以区分铁路系统全体工作人员的符号。一个象征总是这样的预设，被选择的表达方式乃是对某一相对未知事实的最恰当的描述或阐释，这个事实仍然被认为存在着，或是假定它存在着。因此，当铁路官员的翼轮徽章被解释为象征时，这就无异是说这个人具有某种涉及到未知的系统的东西，除了用翼轮来表达外再也没有别的或更好的表达方式了。

任何把象征表达理解为一种对已知事物做类比的或缩略的意指的观点都只能是符号的。而把象征表达理解为对一个相对未知的事物做最恰当的阐释，因而难以对之作出更清晰更具特征的表达的观点是象征的。那种把象征表达理解为一种对已知事物的有意改写或使之变形的观点是比喻的 (allegoric)。把十字架理解为一种圣爱 (Divine Love) 的象征是符号的解释，因为“圣爱”描述了比十字架更好和更贴切地表达的事实，它可能包含许多其他的意义。相反，当其把十字架置放到超出于所有可能想象得到的解释之外，视为对仍然未知的难以理解的神秘事实或超验事实——即心理本质——的表达时，这种对十字架的解释就是象征的了，它最恰当地直接找到了体现在十字架中的意义。

就象征作为一种有生命力的东西来说，它是一种对某物无法用任何其他的或更好的方法来刻画的表现方式。只有当象征孕育着 (pregnant with) 意义时，它才是富于生命的。但是，一旦其意义被和盘托出 (born out of it)，一旦这样的表达形式被找到，它甚至比迄今为止可接受的象征能更好地系统地阐释那些寻求、期待或预见的东西，那么，象征就死去了，而仅仅具有历史的意义。我们或许仍

然可以作为一种象征来谈论它，但那只是基于一种心照不宣的假设，即我们是在能穷尽它的意义的更好的表现形式尚未产生之前来谈论它的。圣保罗（St.Paul）和早期神秘思辨论者用以谈论十字架的方法表明，在他们看来，十字架仍然是一种有生命力的象征，它以无法超越的形式表达了难以表达的东西。对于任何秘教的（esoteric）解释来说，象征都是死去了的，因为秘教主义已经赋予了象征（至少表面上如此）一种更好的表达方式，于是象征纯粹成了一种约定俗成的用于联想符号，而这些联想在其他地方早已为人们所烂熟于心了。只有从显教（exoteric）的观点来看，象征才是有生命的。

一个代表已知事物的表达仍然只是符号而绝不是象征。所以，要想从已知的联想中创造出有生命力的、亦即孕育着意义的象征是完全不可能的。因为这样创造出来的东西绝不包含超出于放进去的东西。任何心理产物只要在当时是对一种仍然未知的或仅仅相对已知的事实的最具可能性的表达时，便可视之作为一种象征，它规定着我们所接受的这种表达，代表着那些仅仅作为预测但仍未清晰意识到的东西。既然所有科学理论都包含一种假设，因而是对某种基本上仍属未知的事物的预期性描述，那么科学理论便也是象征。更进一步说，每一种心理表述都是象征，倘若我们假设它所陈述或意指的东西更多于或超出了其本身，因而也超越了我们现有的知识的话。在任何存在着意识与事物的深层意义相协调的地方，这种假设就绝对是可能的。就这同一个意识而言，只有当它本身构想出一种能够准确陈述它所想要陈述的东西的表达形式——例如一个数学术语——时，那么这种假设才是不可能的。但是，对另一种意识来说，这种限制并不存在。它可以把这个数学术语当作一个适应于未知的心理事实的象征，数学术语并未有意地用来表达心理事实，而是将其隐含其中——因为心理事实显然不为构想出这个表述符号（数学术语）的人所知，因此它也不能成为任何意识所能运用的对象。

一个事物是否成为一种象征主要取决于进行观察的意识态度（参见该条）；例如，取决于它是否并不仅仅把某一既定事实看作既定事实，而是也将之视为对某种未知事物的表达。因此完全可能的是，一个人创造了一个在他看来毫无象征意义的事实，而这个事实的象征意义在另一

个人看来却是如此的深刻。相反的情形也可能出现。毫无疑问，存在一些这样的产品，它们的象征特征并不仅仅取决于从事观察的意识的态度，而且也会从它们对观察者所施加的象征性影响中自发地显示出来。这些产品被如此地构成，以致除了赋予它们的象征的意义之外，它们就别无任何的意义了。举一个浅显的事实，一个内有一只眼睛的三角形，它是如此的没有意义，以致对于观察者来说甚至都不可能将它视为一种纯粹偶然的胡乱涂鸦。但是，这个图形可能立刻唤起一种象征的解释。这种自发的效应由于同一个图形以同样的形式反复出现而得到强化，或者因为将特别的关注投入了它的创造中而得到强化，这样，它成了对赋予它的特殊价值的表达。

不能以这种方式对观察者起作用的象征即是死去了的象征，也就是说，它不是已经被更好的阐释方式所取代，就是成为了其象征的性质完全取决于观察意识的态度的产物。将特定的现象视为象征性的这种态度可简要地称为象征的态度（symbolical attitude）。它只能部分地为事物的实际行为所证实；而其余的部分，则是某种特定的世界观的产物，世界观将意义赋予各种大小事件，这些附加的意义具有超越事实本身的价值。这种关于事物的观点与另一种观点形成对立，它只看重纯粹的事实，使意义屈从于事实。就这后一种态度而言，只要象征的性质完全依赖于观察的方式，就绝对不可能有象征存在。但即便是这样一种态度，象征还是存在的——即指那些激发观察者去预设一种潜在的意义的象征。一个牛首神的意象当然可被解释为一个长着牛首的人的身躯。但这种解释本身几乎完全无法抗拒象征的解释，因为象征的方式太具有魅力了，以致完全不能被忽视。一个需要竭力把象征的性质强加给我们的象征不是有生命力的象征。它或许具有一种纯粹历史的或哲学的意义，只能唤起理智的或审美的趣味。只有当象征成为最好的和最高的表达形式，用来表达某些可预测的但又仍然不为观察者所知的东西时，它才是真正有生命力的象征。这样，它诱发了无意识的参与，具有了生命-赋予和生命-提升的效应。正如浮士德所说：“这个新的标志对我产生的影响是多么的不同啊！”<sup>622</sup>

有生命力的象征合理地配置了基本的无意识因素，这种因素越是分布广泛，其象征的作用也就越是普遍；因为

它触动了所有心理中每一根与之相应的琴弦。就每一个回响而言，既然它是对那些仍然未知的事物的最具可能性的表达方式，那么它就必然是那个时代最复杂最具差异性的心灵的产品。但是，为了最终达到这样的效果，它必然囊括广大人群所共同具有的东西。它就绝不可能是最大分化程度的东西和最高的获得物，因为只有极少数的人能获得它或理解它。普遍的因素必然是某种仍然如此原初的以致毫无疑问地无所不在的东西。只有当象征囊括了它并以最大可能性的形式表达了它时，它才具有普遍的功效。有生命力的、社会性象征的威力及其救赎的力量正在于此。

我曾论述过的有关社会性象征的一切同样也适用于个体象征。有些个体心理产品，其象征特征是如此的明显以致它们会立即引发象征的阐释。它们对个体所具有的功能意义，就像社会象征对于一个较大的社会团体所具有的功能意义一样。这些产品绝非唯一具有意识的根源或无意识的根源，而是源自两者的协调合作。纯粹的无意识产品本质上（per se）并不比纯粹的意识产品具有更多令人信服的象征性力量；将象征特征赋予它们两者的是进行观察的意识的象征性态度。但是，它们可能被同样恰当地当作一个因果性决定的事实，正如以同样的方式人们可以把猩红热的红疹当作疾病的“象征”。但在此情形下，与其说是一种“象征”不如说是一种“症状”要更准确一些。在我看来，弗洛伊德根据他的观点，当他论及作为症状的<sup>623</sup>行为而不是作为象征的行为时，他是相当正确的。因为在他看来，这些现象并不是这里所界定的意义上的象征，而是特定的和为人所熟知的潜在过程的症状性符号。当然，有一些心理症患者，他们把主要是病态症状的无意识产品视之为绝对重要的象征。然而一般说来，情况并不是这样。相反，今天的心理症患者太易于把实际上可能充满意义的产品视之为“症状”了。

存在两种明显对立而又相互矛盾的观点，它们各执一边地激烈争辩事物的有无意义，这一事实表明，明显存在着这样的过程，它们并不表达任何特别的意义，而仅仅作为结果或症状出现；并且也存在另外一些其中包含着潜在意义的过程，它们不仅源于某些东西，而且寻求变成某种东西，因而它们是象征。要决定我们正在观察的东西是症状还是象征，得靠我们的辨别力和批判的判断力。

象征总是一种最终具有复合性质的产物，因为来自各种心理功能的材料都汇入了它的构成中。因此它既不是理性的（参见该条）也不是非理性的（参见该条）。它确实具有合乎理性的一面，但也具有不合乎理性的另一面；因为它不仅由理性材料所构成，而且也由纯粹内在的和外在的知觉所提供的非理性的材料所构成。正像象征的深厚意蕴及其孕育的意义诉求于强有力的思维（参见该条）和强有力的情感（参见该条）一样，它的特殊的可塑性意象——当其在感官知觉的形式中塑形时——也会激发感觉（参见该条）和激发直觉（参见该条）。有生命力的象征不可能诞生在呆滞的或低度发展的心灵里，因为这样的心灵满足于固定的传统所提供的已经存在的象征。只有那种热切渴望高度发展的心灵才能创造新的象征，因为对于它们来说，传统的象征已经不再具有那种将理性的和非理性的、最高的和最低的东西统一起来的表达形式了。

但是，更确切地说，由于新的象征诞生于人的最高度的精神亢奋中，同时也必定诞生于人的最深层的存在根基中，所以它不可能是具有最高分化程度的心理功能的片面性产物，而必然同样地产生于最低下的和最原初的心理层面。就这种对立状况的联合最终是可能的而言，它们必然首先与最强烈的意识对立面彼此相对。这必然在一个人的内心里出现一场激烈的交战，达到正面与反面相互否定的程度，同时自我也被迫认识到它将绝对站到那一边。倘若一方被降伏的情形出现，那么象征将决定性地成为另一方的产物，处于这种情况下，它很少是象征而成为了症状——被压抑的一方的症状。然而，就象征在某种程度上纯粹作为一种症状而言，它也就缺乏救赎的作用，因为它无法充分表达所有心理部分存在的权力，而仅仅成为了一种被压抑的一方的持续的暗示，尽管意识可能完全没有看到这个事实。但是，一旦出现对立双方处于势均力敌的状况，并且为自我确切无疑地加入双方而证实了这种情形时，这就必然导致意志（参见该条）的难以决断，因为当每一种动机都伴随着同样有力的反-动机时，意志就不再可能发挥作用了。既然生命不能容忍这种停滞的现象，那么生命能量的阻积就会发生，倘若对立双方的紧张无法产生出一种新的能协调的功能，以超越对立双方的话，就将导致一种难以承受的状况。因为阻积的原因，这种新的功能相当自然地从业力的回归中产生出来。由于意志的完全



分裂，使得任何的前行暂时都没有可能，欲力就只好向后流动，或许一直回流到它的发源地。换句话说，意识的中立和不活跃引发了无意识的活跃，在那里，所有已分化的功能都具有它们共同的古代的根源，在那里，所有的内容都存在于混杂的状态中，原初精神仍表明它们大量地残留于其中。

由于无意识的活跃，现在就浮现出一种新的内容，其中正面和反面同等程度地聚集起来，相互处于补偿性（参见该条）联系中。因此这就形成了一个中间地带，在这个地带里对立双方可能得到和解。例如，如果我们设想这种对立是肉欲性对精神性，那么产生于无意识的调解的内容就会提供出适应于精神性正面的可随意受用的表达形式——凭借其丰富的精神性联想；同时也会提供出适应于肉欲性反面的可随意受用的表达形式——凭借其官能的想象。无论如何，处于正面和反面之间被扯裂的自我，在这个中间地带找到了它的对应物，找到了它唯一的表达方式，为了避免分裂，它迫不及待地抓住了这一表达方式。这样，对立的紧张所产生的能量就流入了用以调解的产物中，使它避免了冲突再次直接的爆发，因为对立双方都努力把新的产物拉向自己这一边。精神想从它这里获得某些精神性的东西，而肉欲则想获得某种肉感的东西；前者希望将它转化为科学和艺术，后者则希望将它转化为感官经验。只要自我尚未完全分裂而较为倾向于其中一方，这种用以调解的产物才能成功地被这一方所占用或者消解。但是，如果其中一方成功地赢得和消解了调解的产品，那么自我也将站到这一方去，于是自我对优势功能（参见“劣势功能”条）的认同作用就发生了。这将导致后来更高层次上的分裂过程的再度出现。

然而，如果结果是自我坚定不变（并不投入任何一方），使任何一方都无法成功地消解用以调解的产物，那么这就充分证明了调解的产物比双方都更具优势。自我的稳固不变和调解的产物对对立双方的正面和反面所具有的优势，在我看来是互相关联和互为条件的。有时似乎天生的个性（参见该条）的稳固是决定性因素，而有时又好像调解的产物具有一种决定自我的绝对稳固性的优势力量。然而实际的情形可能是，个性的稳固和调解产物的优势力量是一体两面的。

如果调解的产物仍然保持完整（即未被消解），那么它就会成为用于建构过程而并非用于消解过程的原始材料，正面和反面都在其中发挥各自的作用。在此过程中，它变成了一种统辖整体态度、结束分裂、迫使对立的能量进入共同的管道的新内容。生命的停滞被克服了，生命带着更生的力量朝向新的目标开始流动起来。

我从整体上把这个过程称为超越功能（transcendent function），这里我并不是指基本功能，而是把它当作由其他功能所组建的复合功能。“超越”并不意指任何形而上学的性质，而仅仅意指这样的事实，这种功能具有从一种态度过渡到另一种态度的能力。由正面和反面所形构的、并且在形构的过程中使对立双方得以和解的原始材料，正是有生命力的象征。其意义的深厚乃是内在于原始材料本身中的，乃是心理的真正本质，超越了时间与消解；由对立双方所产生的形构赋予了其超越所有心理功能的最高权力。

象征形成过程的迹象，可以在宗教创立者活动的早期他们所体验到的内心冲突的零散纪录中找到，例如，耶稣与撒旦、佛陀与玛拉（Mara），路德和恶魔、兹温格利与他先前的尘世生活之间的冲突；或者见于与魔鬼签订契约的浮士德的复活中。在《查拉图斯特拉如是说》中，我们在“最丑陋的人”身上发现了被压抑的反面的最佳例证。

## 52.综合 (synthetic) : 参见“建构”条。

## 53.思维 (thinking)

我把思维当作四种基本心理功能（参见该条）之一。思维是一种遵循它自身的规律的心理功能，用某种方式使观念的内容进入概念的联系中。它是一种统觉（参见该条）活动，由此，它可以被区分为主动的和被动的思维。主动思维是一种意志（参见该条）的行为，而被动思维是一种偶发现象。在前一种情况下，我服从于观念内容的自发的判断行为；在后一种情况下，概念的联系已根据其自身的规则建立起来了，判断的形成甚至与我的意图相矛盾。它们并不与我的目的相一致，所以在我看来，它们缺乏任何的方向感，尽管通过主动的统觉活动我可能后来认识到了这一点。因此，主动思维与我的定向思维<sup>624</sup>的概念相一致。被动思维在我先前的著作中被不恰当地描述为“幻想的思维”<sup>625</sup>。现在我称之为直觉的思维。

在我看来，简单地把各种观念串连起来，诸如那种某些心理学家所描述的联想思维，<sup>626</sup>它们毕竟不是思维，而只是观念作用。按照我的观点，“思维”这个术语被界定为通过概念把观念联结起来，亦即被界定为判断的行为，而无论该行为是否是意向性的。

我把用于定向思维的能力称为理智的，而把用于被动的或非定向思维的能力称为理智的直觉。进一步说，我称定向思维为理性的（参见该条）功能，因为它用来处置观念作用内容的那些概念，与我所能意识到的理性规律是一致的。相反，在我看来，非定向思维是非理性的（参见该条）功能，因为它用来处置和判断观念作用内容的那些规则，是我所无法意识到的，因而也无法认识到它们是否与理性相一致。当然，我或许能够认识到判断的直觉行为也与理性相一致，虽然它是以一种在我看来非理性的方式出现的。

我并不把被情感（参见该条）所控制的思维看作直觉的思维，而是看作依赖于情感的思维，它不遵从它自己的逻辑原则，而是从属于情感的原则。在这种思维中，逻辑律只是从表面上呈现出来；实际上为了迎合情感的目的它们被悬搁起来了。

### **53a.思想 (thought)**

思想是思维功能的特殊内容或特殊材料，从思维（参见该条）可以得到辨析。

## **54.超越功能 (transcendent function) : 参见“象征”条, 第825—828段。**

## **55.类型 (type)**

类型是一种样式或范本, 它以一种典型的方式再现某一个种类或类别的性格。在本书所使用的狭义中, 类型是指出现在许多个体形式中的一般态度 (参见该条) 的典型模式。从大量存在的或可能存在的态度中, 我挑选出四种态度, 即主要定向于四种基本心理功能 (参见该条) ——思维、情感、直觉、感觉 (参见诸条) ——的态度。只要这些态度中的任何一种成为习惯性的, 并因此而赋予个体性格以明确的印记, 我就可以称其为心理类型。这些人们称作思维型、情感型、直觉型和感觉型的功能-类型, 可根据基本功能的性质而分为两大类, 即理性的 (参见诸条) 和非理性的 (参见诸条)。思维型和情感型属于前者, 感觉型和直觉型属于后者。还可以进一步根据欲力 (参见诸条) 运动的优势倾向区分为内倾 (参见诸条) 和外倾 (参见诸条) 两类。根据内倾态度或外倾态度所具有的优势, 所有基本类型都可归属于这两类中的任何一类。[627](#)思维型既可以属于内倾型, 又可以属于外倾型, 这同样适用于其他的类型。理性和非理性类型的区分是另一方面的问题, 它们与内倾和外倾没有关系。

在我先前关于类型理论的文稿中[628](#), 我没有把思维型和情感型与内倾型和外倾型区分开来, 而是把思维型与内倾型、情感型与外倾型等同起来了。但对资料更为深入的研究向我表明, 我们必须把内倾型和外倾型当作高于功能类型的范畴。况且, 这种区分与经验完全一致, 例如, 毫无疑问地存在两种情感类型, 一种的态度更多地为他的情感-经验所定向 (=内倾情感型), 而另一种则更多地定向于客体 (=外倾情感型)。



## 56.无意识 (unconscious)

无意识概念对我来说是一个纯粹心理学的概念，而不是具有形而上学本质的哲学概念。根据我的观点，无意识是一个心理学的分界概念，它包括所有非意识的、亦即在任何可知觉的方式上与自我（参见该条）不相关的心理内容或心理过程。我有充分的理由证明无意识过程的存在，这种理由纯粹而唯一地来自经验，尤其来自于心理病理学的经验，在那里，我们能毫无疑问地证实，例如，在歇斯底里健忘症（hysterical amnesia）病例中，自我对大量心理情结的存在毫无所知，然而在另一时刻，一个简单的催眠步骤就足以使被遗忘的内容完全再现出来。

数以千计的经验向我们证实了无意识心理内容的存在。就具体状况而言，当无意识内容与意识没有联系的时候，它就丧失了所有认识的可能性。所以，贸然地对它进行猜测完全是无意义的。通过大脑作用和心理过程将无意识状态联系起来的猜测同样属于幻想的领域。它也不可能详细说明无意识的范围，即无意识包含些什么内容。只有经验能够决定这些问题。

我们凭经验知道，意识内容通过其能量价值的丧失能够变成无意识的。这是正常的“遗忘”过程。那些并未简单地消失而是进入了意识的阈下的内容，我们也可从经验获知，有时在适当的条件下，它们能在沉潜数十年之后重新浮现出来，例如在梦中，或在催眠状态下，或以潜在记忆<sup>629</sup>的形式，或通过复活对已遗忘的内容的联想而重新浮现出来。我们还知道，意识内容可能通过“有意的忘却”而沉入意识的阈限之下，这就是弗洛伊德称之为对痛苦内容的压抑的东西，它们的能量价值并没有太大的损失。类似的情形产生于人格的分裂即意识的崩溃，这乃是激烈的感情（参见该条）或神经震惊的结果，或者是精神分裂中由于人格解体所产生的结果（布留勒尔）。

同样，我们从经验中知道，有些感官知觉因为其轻微的程度或因为注意的偏离而不能获得意识的统觉（参见该条），但仍然可以通过无意识统觉而成为心理内容，例如催眠术就可再次证实这一点。对于某些由于其能量太小，或由于注意力的偏离而仍然遗留在无意识中的判断或其他的联想来说，同样的情形也会发生。最后，经验还告诉我

们，有些无意识的心理联想——例如神话意象（参见该条）——它们从不能成为意识的对象，因而必然完全是无意识活动的产品。

这样，在某种程度上，经验为我们关于无意识内容存在的假设提供了一个支点。但它不可能告诉我们某种无意识内容可能是什么。对此作出揣测是徒劳的，因为某种无意识内容可能是什么的范围简直是无限的广阔。阈下感官知觉的最低限度是什么呢？存在何种可测量无意识联想的广度和深度的方式呢？遗忘的内容何时能被完全消除呢？这些问题都还有待于回答。

无论如何，迄今为止我们对无意识内容的性质的经验只允许我们作出某种一般的分类。我们能区分出个体无意识，它包括所有个体生命的获得物——所有被遗忘的、被压抑的、下意识领悟到的、想到的和感受到的一切。除了这些个体无意识内容之外，还存在另一种无意识内容，它不是源于个人获得物，而是源于遗传的一般心理功能的可能性，即源于遗传的大脑结构。这就是神话联想、神话主题和神话意象，它们无需依赖于历史传统或移植就可能重新萌生于任何时代和任何地点。我把这些内容叫作集体无意识。正像意识内容从事于某种既定的活动一样，无意识内容——经验告诉我们——也从事着同样的活动。正像意识的心理活动创造出某种产品一样，无意识心理活动也创造出诸如梦、幻想（参见该条）之类的产品。要推测在梦中具有多少意识的成分那是徒劳的。梦呈现于我们：我们无法有意识地去创造它。有意识的再现甚或是对梦的知觉，都必定在很大程度上改变了梦，但也无论如何没有改变创造活动的无意识根源这一基本事实。

无意识过程与意识的功能联系可以描述为补偿性的（参见该条），因为经验表明，它们使那些在意识状况下聚集起来的阈下材料浮现出来，即，使所有并未消失于心理图景中的内容都浮现出来，如果一切是意识的话。无意识的补偿性功能越是变得明显，意识的态度（参见该条）就越是片面化；病理学提供了大量这方面的例证。

## 57.意志 (will)

我把意志看作处于意识支配下相当数量的心理能量。据此概念，意志力是一个为意识动机所释放的能量的过程。所以，我没有把无意识动机所形成的心理过程包括在意志的概念里，意志是一种缘于文化和道德教育而存在的心理现象，而在原初心灵中是相当缺乏的。

## 结语

我们这个时代，目睹了法国大革命所实现的“自由、平等、博爱”扩展成为一场更广泛的社会运动，其目标不仅把政治权利降低——也可以说是提高——到同样普遍的程度，而且更多地希望通过外部管理和平等主义的改革能够完全消除不幸——在这样的一个时代里，谈论一个国家的基本组成成分的完全不平等确实是一件费力不讨好的事情。法律面前人人平等，人人都有自己的政治选举权，无人能凭世袭的社会地位和特权欺压他的兄弟，尽管这一切都是美好的，但是，一旦当平等的概念延伸到其生命的领域时，一切就不再那么美好了。只有一个视野被完全遮蔽或从非常遥远的距离来看待人类社会的人，才会抱持这样的观点，认为对生命的齐一管制可以自然地确保幸福的平等分配。如果他真的认为收入的同等、机会的均衡对每一个人来说都具有同样的价值的话，那么他必定已经深陷欺妄之中了。但是，倘若他是一位立法者，他怎么对待所有那些其最大的机遇并非外在于生命而是内在于生命中的人呢？要如何对待那些生命的最大可能性不是外在而是内在的人呢？倘若他是公正的，他不得不给某人至少超出于另一个人两倍的金钱，因为对这个人来说他创造的更多，而另一个人则创造的较少。没有任何社会的立法能够克服人与人之间的心理差异，它是为人类社会提供生命能量的最必需的要害。因此，研究人类的这种异质性能服务于一种非常有价值的目的。这些差异包括诸如对幸福的不同要求，即使尽善尽美的立法也绝不可能大致满足这些要求。任何对生命形式的外在的设计，无论它显得多么的平等和公正，都不可能公正地对待人类不同的类型。尽管如此，各种热心家——政治的、社会的、哲学的和宗教的——仍然忙碌于努力寻找那些能为人类带来更大幸福机会的统一的外在条件，在我看来，所有这一切皆与唯一地定向于外部世界的生命的一般态度相关。

这里，我不可能更深地触及这个深远的问题，因为这种思考已超出了本书的范围。我在这里仅仅涉及到心理的问题，而不同类型态度的存在是一个首要问题，这不仅对于心理学，对于凡是人类心理在其中扮演了决定性角色的各个科学分支和生活的领域莫不如此。例如，一个对普通智慧来说最明白不过的事实是，哲学不单是哲学史，它也

依赖于个体心理这个前提条件。这一前提条件可能是纯粹的个人天性，它也确实被普遍认为是如此，如果要作出最终的心理评价的话。由于它总是被当作理所当然的事，所以我们就忽视了这样的事实，某人视为个人偏见的东西绝非在任何情况下都是如此，因为一位独特的哲学家的观点常常有一大批的追随者。他的观点之所以为这些人所接受，并不是因为他们不假思索地附和他，而是因为他们完全能够理解和赏识他的观点。如果哲学家的观点仅仅属于他自己，那么这种理解就是完全不可能的，因为相当明显，在这种情况下，他不仅不能被理解，甚至会令人难以忍受。因此，为追随者们所理解和赏识的这种观点的独特性，必定与某种类型的态度相一致，它在社会中可以找到许多相同的或类似的代表。通常，每一方的支持者仅仅从外部攻击另一方，总想从对手的论点中找出其弱点来。这种争辩往往毫无结果。倘若将争辩移植到心理学的领域，就会具有更大的意义，因为问题首先肇源于此。观点的转换将很快显示出：存在种种不同的心理态度，其中每一种都有存在的权利，每一种特质都设立了各种互不相容的理论。只要人们试图从外部调和来解决争端，那么人们就只能满足于那些肤浅的心灵的要求，而从未能被原则的热情之火所点燃。在我看来，要达到彼此的真正理解，只有当作为心理前提条件的异质性被接受时方有可能。

实际上，人们除了他自己之外，对任何别人的观点都几乎很难理解和接受，这一事实不断地大量出现在我的实际研究中。在一些不起眼的小事中，一种相当表层的展望，与一种并不经常出现的迁就和忍让以及一种相当少见的亲善相结合，都有助于在人与人之间所明显缺失的理解的鸿沟上架起一座桥梁。但是，在重大的事件中，尤其那些涉及理想的事件，理解似乎往往变得完全没有可能。确实，冲突和误解总是出现在人类存在的悲-喜剧中，但仍然不可否认，人类文明的发展，早已由丛林法则（law of the jungle）走向了超越论争各方之上的法庭和是非标准的建立。我深信平息相冲突的观点的基础，能在对于不同的态度类型的认识中发现——不仅要认识这些类型的存在，而且要认识到每个人都是如此地受制于他自己的类型，以致几乎无法再去完全理解别人的观点。倘若无法认识到这一确切的需要，那么对他人观点的侵犯就必然不可避免。但是，正如争执的各方在法庭中必须禁止直接的暴力，而



向公正的法律和无偏袒的法官陈述自己的主张一样，每一个意识到自己类型的偏见的人，也同样必须禁止将肆意的谩骂、猜疑和侮辱强加于对方。

通过对于类型态度问题的思考和概要的描述，我渴望引导读者去审视这幅观察生命的多种可能性的图画，希望我能为认识几乎难以确定的个体心理的多样性及其多层性贡献自己一份微薄的力量。我相信没有一个人将从我对类型的描述中得出这样的结论，认为我在这里所呈现的四种或八种类型是唯一可能存在的类型。那将是一个严重的误解，因为我一点也不怀疑这几种态度也可以从其他的观点来考虑和分类。事实上，本书已经指出了这种可能性，例如乔丹根据好动与否所作的分类。但是，无论用于类型分类的标准是什么，对各种不同习惯性态度形成的比较将导致同等数量的心理类型的诞生。

无论如何，从其他的观点而不是从这里所采用的观点来思考存在的态度是比较容易的，但要提出证据来反对心理类型的存在却很困难。我毫不怀疑，我的论敌会竭尽全力将类型问题剔出科学的研究范围，因为对于每一种自称具有普遍有效性的复杂的心理过程理论来说，类型问题必定或至少是一个极为不受欢迎的障碍。正如一般的科学理论预设自然基本上是一样的一样，各种关于复杂心理过程的理论也预设了人类心理的一致性。但是，心理学领域有它的特殊状况，即在形成-理论时，心理过程并不仅仅是客体，而且同时也是主体。因此，如果人们假设主体在所有个案中都是同一的，那么也就设定了形成-理论的主观过程无论哪里都是同一的。然而事实并非如此，形形色色、千差万别的关于复杂心理过程本质的理论的存在最为生动地证实了这一点。自然，一种新的理论总是最终设想其他理论是错误的，这通常只是由于作者有一个不同于他的前辈的主观观点的缘故。他并没有认识到，他所看见的心理只是他自己的心理，充其量只是他所属类型的心理。所以他会推断，对于他所观察到的心理过程仅仅存在一种真实的解释，即那种符合他所属类型的解释。所有其他的观点——我几乎可以说所有其他的七种观点——就他们的类型而言，虽在也一样的真实，但在他看来却纯属谬误。所以，为了维护他自己理论的有效性，他对任何关于人类心理不同类型存在理论的建立感到一种强烈的、但却是可

以理解的反感，因为他的观点可以说将会因此丧失八分之七的真理价值。因为除了他自己的理论，他还必须把另外七种关于同一过程的理论看作是同等真实的，或者，如果说得更充分些的话，至少把它们当作与他的理论具有同等价值的第二种理论。

我固然相信，一种在很大程度上独立于人的心理因此而只能被看作客体的自然过程只可能具有一种真正的解释。但我也同样地坚信，对一种无法为任何器械所客观记录的复杂心理过程的解释，必定是进行解释的那个主观过程的产物。换句话说，概念的制造者只能产生与他努力从事解释的心理过程相应的概念；但是，只有当被解释的过程与发生在概念制造者本身中的过程相一致时，才可能有这种相应产生。倘若被解释的过程在概念制造者本人那里并不存在，又无任何相类似的过程出现，那么他将面临一个十足的哑谜，他只能将他的解释留给一个亲身经历这一过程的人去做。例如，如果我产生了一个幻觉，没有任何客观记录的器械能使我发现它是怎样出现的；那么，只有当我自己理解了它时我才能解释它的起因。但是，在这一“当我自己理解了它时”之中便存在着偏见，因为我最多只能就幻觉过程呈现于我本人的方式来做出解释。我有什么权利假设幻觉过程会以完全相同的或近似的方式呈现于每一人呢？

基于某种理由，人们提出所有时空下人类心理的同一性来作为支撑这种主观判断的普遍性的论据。我本人对人类心理的同一性也如此地坚信不疑，以致甚至将其归结为集体无意识的概念，归结为一种普遍的和同质的基质，其同一性是如此的一再见于世界各地同样的神话主题和民间故事的主题中，因此，一个未受教育的美国黑人会梦见来自希腊神话的主题，<sup>630</sup>一个瑞士的店员处于精神病状态下会重新体验埃及诺斯替教徒的幻觉。<sup>631</sup>但是，这种基本的同质性却为一种同样巨大的意识心理的异质性所抵消。在原初人、培里克里斯时代的雅典人的意识与现代欧洲人的意识之间存在多么巨大的差别！学识渊博的教授与他的配偶之间的意识又是多么明显的不同！总之，倘若存在着心灵的同一性的话，那么我们今天的世界将会怎样呢？然而情况绝非如此，意识心灵的同一性这个概念纯属学院派的妄想，毫无疑问，这使大学讲师面对学生时他的讲授变得

十分简单，但在现实面前却实在是不堪一击。除了个体最内在的本性之间存在何啻天壤之别的巨大差异外，作为个体类别的类型本身又在很大程度上彼此相去甚远，而我们所描述的一般观点的差异正是源于这些类型的存在。

为了发现人类心理的同一性，我必须深入到意识的根基中去。只有在那里我才发现所有的心理现象都是相似的。如果我把理论建立在所有人的共同性上，那么我就必须根据心理的根基和源始来进行解释。但是，这样做时仅仅解释了其历史的和个体的差异。由此理论，我忽视了意识心理的特殊性。我实际上否定了全部心理的另一面，即它从原初胚胎状态以来的分化。我不是把人还原到种系发生的原型（phylogenetic prototype），就是把人分解成他的基本过程；当我试图将他进行重构时，在前一种情况下将出现一个类人猿，而在后一种情况下，则将出现一大堆既无目的又无意义地忙碌于相互活动的基本过程。

毫无疑问，建立在同一性基础上的心理解释不但是可能的，而且是完全正当的。但如果我想投射出心理图像的全貌来，那么我必须记住心理差异这个事实，因为意识的个体心理既具有一般的心理图像，也具有它的无意识基础的图像。因此在我的理论建构中，我完全有理由从不同的心理这个事实出发来思考同一个过程，这个过程我先前是从同一性的角度加以考虑的，而现在则从不同的个体心理的角度来看待。这自然把我引向了与前述看法根本相反的观点。在前述观点中所有被当作个性的变异而出脱于整体图像的东西，在这里都作为适应于进一步分化的起点而变得十分重要；在前述观点中所有根据其同一性而被赋予特殊价值的东西，现在都显得毫无价值了，因为它们仅仅是集体的。从此角度，我将一直关注事物将向何处发展，而并非它从何而来；但从前述观点的角度来看，我绝不会去考虑它的目的，而只会考虑它的起源。因此，我能通过两种相矛盾的和相互排斥的理论来解释同一个心理过程，我并不宣称两者中的任何一种是错误的，因为其一种的正确性为心理的同一性所证明，而另一种的正确性则为心理的多样性所证实。

这对阅读过我的早期著作（《转变的象征》）的一般大众和科学界的人来说造成了极大的困难，以致使许多能独立思考的人都深感困惑。因为在那里，我企图借助于个

案材料来同时描述这两种观点。但既然现实既不由理论所构成又不依循于理论，那么这两种我们必定认为是相互背离的观点，其实在现实中是相一致的。它们都是过去的产物，并且携带着未来的意义，其任何一种都不能被确定地认为是终点还是始点。所有心理中有生命的东西无不像彩虹般闪烁着各种色调。对任何认为心理过程只存在一种真实的解释的人来说，如此充满活力的心理内容——它们需要两种相互矛盾的理论——是令人绝望的事实，尤其当他欣赏简单而不复杂的真理时，他是完全无法同时思考这两种观点的。

另一方面，我并不相信，凭借这两种思考心理的方法——我称之为还原的和建构的方法<sup>632</sup>——其解释的可能性就已完全穷尽了。相反，我认为仍然能够提出其他的对心理过程同样“真实”的解释来，事实上，有多少种类型就会有多少种解释。而且，这些解释彼此之间可能保持一致也可能相互格，正如不同类型在其个人关系上的情形。因此，人类心理中类型差异的存在应该得到承认——坦率地说，我看不出有什么理由不承认它的存在——科学理论家面临这样使人难堪的困境：要么允许多种关于同一心理过程的相互矛盾的理论同时存在，要么就得去努力建立——从一开始就命定如此——一个自称具有唯一正确的方法和唯一真理的宗派。前一种可能性不仅明显遇到了内在矛盾的“双重-思考”（即同时保持相互矛盾的见解）的困境，而且也违反了心智伦理的第一原则：解释原则的增加不能超过所必需的数目。然而，在心理学理论的情形中，对解释的多样性的需要从一开始就是既定的，因为与任何其他自然科学理论相比较，心理学解释的对象与主体具有同样的性质：必得以一种心理过程去解释另一种心理过程。这一艰难的困境已经驱使一些思想者走向明显的诡辩，诸如假设一种超出心理过程之外而能客观地沉思其所属心理的“客观理性”的存在，或者同样地假设，理性具有一种能够站在自身之外来沉思自身的能力。所有这些预设的权宜之计都在于创造一个阿基米德式的地球以外的杠杆支点，理性借此支点能把自己举到自身之外去。我非常理解具有深度的人们需要方便的解决之道，但是我却不能明白为什么真理必须屈从于这种需要。我也能够理解，如果我们放弃那些吊诡而相互矛盾的解释，把心理过程尽可能地还原为最简单的本能基础，让它停留在哪里，或者赋予它以救

赎的形而上学的目的，使它在这种希望中找到宁静，那么从审美的角度来看，这要更令人满意一些。

无论我们竭尽全力地用我们的理性去探索什么，如果这确是一件诚实的工作而并非服务于便利的预期理由（*petitio principii*）<sup>633</sup>的话，那么都将会以吊诡和相对性告终。对心理过程的理性理解必然终结于吊诡和相对性，这简直是无法避免的事，因为理性只是众多心理功能中的一种，它们究其实质在于帮助人类去建构其关于客观世界的意象。我们不可能佯装仅仅通过理性就理解了世界；我们同样必须通过情感去感悟世界。因此，理性判断最好也不过是真理的一半，倘若它是真实的，也会承认自己的不足。

面对类型存在的事实，要否认它们几乎是不可能的。因此，考虑到它们的存在，每一种关于心理过程的理论都必须将其当作一种心理过程，或者当作一种具有自身合理性的对于人类心理的特殊类型的表达方式而依次给予具有一定价值的评价。只有从这些心理类型的自发-呈现中，才能聚集起相关的材料，它们的相互运作将形成一种更高的综合。

本书由“行行”整理，如果你不知道读什么书或者想获得更多免费电子书请加小编微信或QQ：2338856113 小编也和结交一些喜欢读书的朋友 或者关注小编个人微信公众号名称：幸福的味道 为了方便书友朋友找书和看书，小编自己做了一个电子书下载网站，网站的名称为：周读 网址：[www.ireadweek.com](http://www.ireadweek.com)



## 译后记

译完全书的最后一个单词，我感到一种全所未有的轻松，就像心头搬去了一块沉重的石头似的。我终于可以说，我不会愧对读者了，也不会愧对天才的思想家荣格先生了。回想起来，这是一本翻译了二十年的书，80年代末，那是一个思想解放且充溢激情的年代，不像现在似的我们的头脑中除了“金钱”便别无他物。我从学校图书馆找到这本荣格的《心理类型》，便与几个研究生学友近乎拼命地翻译起来。译文自然存在种种缺陷，但偏有华岳文艺社的任平兄颇加青睐，将之付梓出版了，还纳入名为“世界文化艺术译丛”的丛书，可以想见当时译者的野心和编者的魄力。但出书之后，心中总感十分不安，总觉得这件事情没有做完也未做好，心里沉甸甸的。至90年代中期，不料台湾的桂冠图书公司要求出版拙译的繁体字版。当然我仍然感到喜出望外。或许桂冠公司觉得译本颇有缺陷，即请臧声远、余伯泉、刘宏信三位心理学教授做了全面的校阅，确实给拙译增色不少。余伯泉先生还与我有很好的交流。但该译本主要限于海外发行，广大内地读者很难见到。直到今年，北京“爱知堂”的崔正山先生几经周折找到了我，说与上海三联书店携手再次出版该书。我便只得捡拾起二十年前的旧译，也以桂冠版作为借鉴开始重译，发现两个版本仍然问题不少，连贯起来难以卒读，加之台湾学界名词术语及表述方式的差异，都使我觉得有完全重译该书的必要。这样我几乎逐字逐句地重新翻译了荣格的这部经典名作，其间因劳累过度还大病了两场，终于将一个全新的版本推出来了。虽然历尽艰辛，但仍然觉得十分惬意，了却了二十年来的一桩心事。

译毕之余，深感世界学术名著汉译的艰难。荣格的这部代表作涉及到西方哲学、文学、宗教等领域的主要代表人物及著作，诸如康德、席勒、歌德、尼采等思想大师，翻译中我也参见比照了关于他们作品的汉译本，其中不乏名家名译，但是问题仍然不少，有些甚至难以卒读，使读者无法接近。因此要想真正理解这些思想大师，我们或许仍然需要一个广泛的重译运动。我们要深悉西方文化，首先要能理解西方文化，而理解西方文化很大程度上必须借助译本。这是一项无法回避的任务，我们必须沉下心来付出艰辛的努力。就对荣格的接受而言，从该书附录的有关

他的20卷全集目录可以看到，他的著述是多么的丰富，而我们的汉译才寥寥几种，两者相较太不相称了，且他的主要作品都没有译介过来。这样怎么可能谈得上了解荣格呢？时下流行的不过对他的一些名词术语的搬用而已，甚至有生吞活剥之感。因此余伯泉先生曾十分感慨地说，“荣格作品还远未过时，甚至都未曾真正进入中文世界”。这在我是颇有同感的。这也可以见出《心理类型》出版的价值与意义，但愿能起到筚路蓝缕的作用。

关于本书在荣格思想中的地位和意义，我已在“译序”中论及，虽然是二十年前所写，但还是大致体现了该书的大致情况，台湾桂冠本也保留了此译序，可见仍然具有一定的参考作用，尽管其局限明显可见。现在在我看来，译序中对荣格在西方甚至世界思想史中的地位尚未明确肯定。这使我想起具有世纪转折意义的另一位思想家海德格尔，他与荣格同属一个时代。他的划时代名作《存在与时间》出版于1927年，而荣格的《心理类型》出版于1921年，这并非纯属巧合，而是一种世界性的思想潮流所致。就其倾向而言，他们都超越形而上学而向前回溯，海德格尔回溯到了古希腊的苏格拉底以前的哲学，在那里找到了他存在的根基，而荣格则回溯到基督教以前的异教——诺斯替教——和古希腊神话，并由此而进入古印度的婆罗门教及中国的道教，在那里找到了人类心理未分化、未片面化以前的存在状况。这样的回溯使他们具有了共同的思想倾向，他们都以康德、叔本华、尼采作为其思想先驱，而与占据统治地位的形而上学形成尖锐对立，且意在从整体上颠覆它。海德格尔的“存在”究其实质是对个体原本的生存状况的展示，他称之为“此在”的在世生存，从而消解了历来的思维模式主-客体之间的对置；荣格的出发点则是“类型”，类型是着眼于个体生存的心理模式，虽然他主要阐释了八种心理类型，但他一再强调真实的状况要远为复杂得多。这无异是说个体的心理存在状况是极为千差万别的。因此，两位思想家都不约而同地将他们的思想确立在个体及其存在方式上。由此海德格尔筹建了他的生存论结构，并又重复引入时间性线索将此在的生存论结构落到实处，构建起此在的整体生存框架。荣格则对个体心理的多样性做了充分的展示，将其归结为内倾和外倾两种生存态度，这很类似于海氏的此在之“在世”，外倾相应于海氏的“世界化”或“世界性”，而内倾则相应于作为此在基

本现身情态的“畏”或回归自身的“良知”“决心”，他称之为本真的生存。因此在这个意义上，荣格的“客体”应该理解为“世界”（虽然在这里他仍然更多地受制于主-客体对置的思维框架）。这样我们看到，荣格从此所展示的八种心理功能类型是对海德格尔此在存在状况从心理层面的进一步揭示或补充。由于时间性和历史性概念的引入，此在生存并非是孤立的，而是建基于时间性-历史性中的，也就是说承续曾在朝向将来的，这样他不得不确立了“先行的”先验概念，即此在必得“先行视见”“先行具有”“先行掌握”地去生存。这是对康德先验概念的继承，也将之落在了生存的实处。荣格同样如此，由个体心理的多样性他必然走向其多样性的根源，即集体性，而集体性总是一个时间-历史的过程，因而具有古老的或古代的特征。这就使荣格的思路从个体心理类型-个体无意识走向了个体心理的时间-历史过程，即集体无意识。这才是荣格思想最核心的部分或基质。

在这一点上荣格远远超越了海德格尔，使海氏的“三先”落到了坚实的心理层面，落到了集体无意识的深广内涵中。正是在这里，荣格能将西方宗教史——尤其是前基督教史——异教史以至古老神话、传奇故事连接起来，因而能够将东方古老宗教及其相关学说连接起来，从而涉及到与之密切关联的诗与文学，因为诗与文学是其最恰当的载体。这正与后期的海德格尔对诗的皈依——尤其是荷尔德林的诗歌——殊途同归，因为他们所要追寻的是此在生存的意义，这意义在荣格看来必在于对集体无意识的探寻，在海德格尔则是对精神的家园的皈依。在荣格的集体无意识中所展示的远非是人类文化知之甚少的一系列神秘领域的拓展，且更是对人的生命存在自远古至今的一种寻根问底，似乎远比海氏的追问要深邃得多。于是荣格从“自身”问及了个体生命存在的母体的“灵魂”，男性的“阿尼玛”和女性的“阿尼姆斯”，问及了作为其镜像的“灵魂意象”，也就是灵魂具体化或其所投射的人格化身。它们都无一例外地存在于梦、幻觉（灵视）、诗、文学、神话、民间传说、宗教经典甚至哲学文献中，以一种独特的方式出现，这就是荣格所称道的“象征”。

荣格赋予了象征一词丰富的含义，象征是唯一表达灵魂或灵魂意象的形象，也是其唯一的方式，其实质是无意

识的非理性的，理性的思维所难以达及的，是人类最佳的生命存在状况，失去象征的生存是片面的病态的生存，因而现代人必须找寻和再度拥有它。而象征的表达方式只能是直觉的感觉的综合，其中也包含思维与情感，诸如柏拉图、黑格尔理式或理念之类观念不过是对其所作的理性程式化表述罢了。这就是象征的意义，它潜在于集体无意识或原型中，要想获得它全赖于阐释，阐释必须依赖于人类四种基本功能的综合运用，理性的逻辑的思维无济于事，只能粗暴地对待它，或者将它推入人性分裂的深渊。这里荣格一定程度上否定了西方占据统治地位的形而上学，引导了非理性主义的历史潮流，但也肯定了理性思维与情感的合理性，因为无论怎样，象征必须上升到意识的层面才具有生命的可能性，而这必须借助理性才行。这正是荣格“和解象征”的意义，人类心理究其实质在于内倾与外倾两种态度的分裂与冲突，象征是其对立的唯一的调解者。正是在这里，荣格给予了“阐释”——或者说“解释”“理解”——以深刻的含义，它们并非是认识论意义上的，而是对象征意义的获取，是以提高和增进生命的意义与目的为前提的，是人对自古以来的存在状况的洞见，很类似于海德格尔的存在之思，由“畏”而导致的生存“决断”，即“良知”的获取和向死而在的生存把握。这样，后来的伽达默尔继此而滋生出来的对人的生存境遇的诠释学理解就自然应运而生了。

荣格把对象征的阐释归结为建构的方法，它一方面要消解意识与无意识的内在对立，另一方面则要建构起新的生存模式，寻求人的生命力——欲力——流向未来的和谐度和可能性。因此建构的方法以引导生命朝向未来为目的，为唯一的定向。这也正与海氏此在的生存以将来的到时为根本取向的思想相吻合。在这里，荣格否定了弗洛伊德、阿德勒的还原的思维方式，认为它是对科学的因果律的接受，将事物的本质还原到其所由发生的根源上去，就弗洛伊德对梦的解释而言，即追因溯果地追问到梦所由而生的生理学原因。这种还原的结果最终只能获得人的一些基本本能，充其量也只能获得一架心理骷髅或一个类人猿，这对人的活生生存在有何意义呢？尤其对现代文明人的存在有何意义呢？因此我们对个体无意识的探寻，对远古遗传至今的集体无意识原型的探寻，其意在于回复到现今，并且朝向未来，探测其预言的意义，使生命具有更深

邃更丰富的力量，从而建构起真正的人性来，这也就是对席勒的最完满的人性的最终解答。这正是荣格赋予“象征”的全部内涵，也是他浩瀚的理论寻索的最终目的所在。

以上文字可视为我阅读或重译《心理类型》的感受，也是对二十年前的译序的一点补充。细心的读者必然从这部荣格的代表作中所获更多，我不过是一个最先的读者罢了。

吴康谨记

2009年9月15日于长沙雍景园寓居



[1]关于这些论述请见荣格的后期著作《原型与集体无意识》和《心理学与炼金术》。——译者

[2]《心理类型研究论文》（1913），见《荣格全集》英译本第6卷附录；以及《无意识过程心理学》，收于《分析心理学论文集》，后者后来经过修订，为《荣格全集》第7卷《两篇分析心理学论文》第1部分的第4章“态度类型的问题”。

[3]英译为“One sees the mote in one’s brother’s eye”，圣经公会出版的《圣经现代中文译本》译为“你为什么只看见你弟兄眼中的木屑，却不管自己眼中的大梁呢？”见《马太福音》，第7章，第3节。——译者注

[4]此处的“大缺陷”与“小毛病”英译为“眼中的大梁”和“眼中的木屑”，后同。——译者注

[5]指胆汁质、多血质、忧郁质和黏液质。——译者注

[6]此说认为基督系幻影，无肉身。——译者注

[7]舒尔兹：《诺斯替教的历史文献》（耶拿，1901），第28页。

[8]同上书，第30页。

[9]《基督之肉体》（De Carne Christi）第5节，参见《论肉身说》，第19页。

[10]伊壁鸠鲁，（公元前342？—270），古希腊哲学家。——译者注

[11]阿提卡，希腊东西地区，雅典为其中心，古时为雅典统治。——译者注

[12]参见《德尔图良文集》第1卷，第132页。

[13]弗里几亚（Phrygia），小亚细亚中部之一古国。

[14]圣奥古斯丁（354—430），早期基督教会的领袖。

[15]在埃及北部，为亚历山大大帝于公元前332年所建。——译者注

[16]普罗提诺（205？—270），出生于埃及的罗马新柏拉图派哲学家。——译者注

[17]参见哈纳克：《教义史》第1章，第357页；尤斯比厄斯：《基督教教会史和巴勒斯坦殉教者》第1章，第192页。

[18]安条克，小亚细亚的古代城市，其遗址在今土耳其境内。——译者注

[19]不明出处。——英文版编者注

[20]德西乌斯（201—251），罗马皇帝，在位期为249—251，曾对基督教徒进行大规模迫害。——译者注

[21]查士丁尼（483—565），东罗马皇帝，在位期为527—565。——译者注

[22]舒尔兹：《诺斯替教的历史文献》，第27页。

[23]艾比翁尼特，公元2世纪时一个犹太似的基督、诺斯替教派，它反对圣保罗，只接受《马太福音》，部分地承认犹太法典。——译者注

[24]阿里乌斯，希腊神学家，死于公元306年。——译者注

[25]公元451年在小亚细亚召开的天主教第四次大公会议。——译者注

[26]伯拉纠 (Pelagius, 360—420) , 英国僧侣及神学家, 他提出宗教争论主要包含否认原罪说、主张人要有自由意志的教义。——译者注

[27]我们毋宁该这么说: 是桀骜不驯的欲力, 它以命运 (heimarmene, 星宿或宿命的律则) 的形式, 把人引向歧途和毁灭。

[28]埃里金纳 (Scotus Erigena) , 爱尔兰哲学家, 神学家。——译者注

[29]法朗士 (France) , 法国著名小说家, 1921年获诺贝尔文学奖。——译者注

[30]《伊壁鸠鲁的花园》, 第80页。

[31]安提斯泰尼 (公元前44—371) , 雅典哲学家。——译者注

[32]色诺芬 (公元前434—355) , 希腊将军、历史学家、散文作家, 苏格拉底的弟子。——译者注

[33]堤厄斯忒斯, 佩洛普斯 (Pelops) 的儿子, 在与他的哥哥阿特柔斯 (Atreus) 争夺王位的斗争中, 他的哥哥把他的孩子杀死并用其肉做成肉饼给他吃, 而他本人却全然不知。——英译者注

[34]Plutarch, *Adversus Colotem*, P.22.

[35]参见龚帕兹 (Gomperz) 《希腊思想家》第1章, 第434页。

[36]《北美印第安人神话概略》, 第20页。

[37]《中部澳大利亚的北方部落》, 第451页。

[38]布伯 (Martin Buber) : 《出神入迷的告解》 (Ekstatische Konfessionen) , 1909年版, 第31页及以下页。

[39]参见《希腊思想家》第2章, 第193页。

[40]参见上书, 第181页及以下页。

[41]欧几里得, 公元前300年住在亚历山大的希腊几何学家和教育家。

[42]伊利亚学派是由伊利亚 (Elea) 的色诺芬 (Xenophanes) 在大约公元前460年建立的希腊哲学流派。它的基本宗旨是: 单一、绝对和纯粹的存在才是唯一真正的存在; 现象的或多元的世界只是一种表面形式。因此, 所有对它进行解释的企图都毫无意义。

[43]参见上书, 第167页及以下页。

[44]参见上书, 第168页。

[45]参见《波菲里乌斯论亚里士多德的工具论与逻辑学》第2章, 第609页及以下页。

[46]《对话录》211B, 第93页及以下页。

[47]毕达哥拉斯 (Pythagoras, 公元前582—500年) , 希腊哲学家、数学家。——译者注

[48]《中世纪的精神》第2章, 第340页。

[49]费希特 (Fichte, 1762—1814) , 德国哲学家。——译者注

[50]《心理学》, 第2章, 第120页。

[51]Proslogion, p.74.

[52]同上。

[53]《纯粹理性批判》，肯普·史密斯（Kemp Smith）译，第500页及以下页。

[54]同上书，第510页及以下页。

[55]同上书，第503页。

[56]同上书，第504页及以下诸页。

[57]同上书，第506页。

[58]参见《实践理性批判》，第226及以下诸页。

[59]德·雷米扎（Charles de Rémusat）：《阿伯拉尔》。

[60]同上书，第2章，第19页。

[61]同上书，第112页。

[62]同上书，第140页。

[63]见《马太福音》第4章。——译者注

[64]Lord of Hosts，《旧约圣经》中对耶和华的称呼。——译者注

[65]《圣安东尼的一生》，见《教宗的天堂或花园》，亚历山大港大主教阿桑那修斯与他人合著（E.A.W.Budge英译），第1章，第3—76页。

[66]同上书，第24页及以下页。

[67]同上书，第33页及以下诸页。

[68]赫拉克利特（Heraclitus）：《早期希腊哲学》，第136页。

[69]我所说的“符号的”（semiotic）是为了与“象征的”（symbolic）区别开来。弗洛伊德称为象征的东西仅仅是表现基本本能过程的符号（signs）而已。但是象征却是对一种除了以较为贴近的类比（analogy）的方式来表达之外，无法以任何其他方式来表达事物的最好的可能的表现形式。

[70]荣格：《论心理理解》，第391页及以后诸页；《分析心理学的两篇论文》，第121页及以下诸页。

[71]在罗马的拉特兰大教堂是天主教的最高权力机构所在地，一切重大的宗教事务都在这里开会决定。——译者注

[72]所有引文来自斯内尔（Snell）所译《美育书简》。

[73]同上书，第39页。

[74]阿姆弗塔斯，瓦格纳歌剧《帕西法尔》中的圣杯骑士之主，被魔术师克林瑟所伤，圣矛被其盗去。阿姆弗塔斯于是四处寻访一个天真无罪者，只有这样的人才能抗拒克林瑟手下巫女坎德丽的诱惑，夺回圣矛，以圣矛治好他的伤。最后找到帕西法尔，他不负所托，完成使命，被尊为圣杯骑士。——译者注

[75]参见斯内尔译《美育书简》，第39页。

[76]同上。

[77]同上书，第40页及以下页。

[78]阿卡狄亚 (Arcadia) 为古希腊一山区，人民过着淳朴、自适的生活，被视为世外桃源。——译者注

[79]参见斯内尔译《美育书简》，第44页。

[80]同上书，第43页。

[81]文化与文明在德语中的区分，见《心理疗法的实践》，第227段，第10行。——英译者注

[82]参见斯内尔译《美育书简》，第44页。

[83]同上书，第44页及以下页，着重号系荣格所加。

[84]瓦格纳，1813—1883年，德国歌剧家。——译者注

[85]Oratio IV, In regem solem. 参见朱利安《著作集》(L.C.L.)，第1卷，第389页。

[86]参见斯内尔译《美育书简》，第46页。

[87]同上书，第47页。

[88]同上书，第48页及以下页。

[89]《浮士德》第一部：《瓦尔普吉斯之夜》。

[90]歌德：《与席勒来往书信集》(1794—1803)，《全集》第10卷（伯特勒编辑），第20页。

[91]《爱弥尔论教育》，福克斯雷 (Foxley) 英译，第7页。

[92]同上书，第8页。

[93]同上书，第5页。

[94]同上书，第7页。

[95]同上书，第46页。

[96]这种预示可从希腊神秘宗教仪式中看到。

[97]《美育书简》，第51页。

[98]同上书，第51页及以下页。

[99]同上书，第52页。

[100]同上书，第58页。

[101]同上书，第59页。

[102]同上。

[103]基督教《圣经》中上帝赐给亚伯拉罕的迦南 (Canaan) 之地，这里取其比喻义。——译者注

[104]参见斯内尔译《美育书简》，第59页。

[105]同上书，第60页。

[106]同上。

[107]《爱弥尔论教育》，福克斯雷 (Foxley) 英译，第49页。

[108]同上书，第50页。

[109]同上书，第7页。

[110]《以赛亚书》，第35章，第8节。

[111]毕达哥拉斯，古希腊哲学家和数学家。——译者注

[112]参见斯内尔译《美育书简》，第60页。

[113]同上书，第61页。

[114]同上书，第62页。

[115]同上。

[116]同上书，第63页。

[117]参见朱利安关于圣母的谈话，《著作集》第1卷，第462页及以下页。

[118]席勒：《给歌德的信》（1798年1月5日），歌德：《与席勒来往书信集》（1794—1803），《全集》第10卷（伯特勒编辑），第485页。

[119]歌德：《给席勒的信》（1798年4月27日），同上书，第564页。

[120]歌德：《给席勒的信》（1798年1月6日），同上书，第48页及以下页。

[121]席勒：《给歌德的信》（1794年8月31日），同上书，第19页。

[122]参见斯内尔译《美育书简》，第63页。

[123]歌德：《给席勒的信》（1798年3月27日），《全集》第10卷（伯特勒编辑），第564页。

[124]我想强调的是，在这章中我对外倾与内倾所作的讨论，只适用于这里所描述的类型：歌德代表直觉的外倾情感型，席勒则代表直觉的内倾思维型。

[125]普罗克拉斯提斯系希腊神，传说他原为开黑店的强盗，劫人后使身高者睡短床，斩去身体的伸出部分，使身矮者睡长床，强拉身与床齐。——译者注

[126]古希腊、罗马戏剧常借舞台机关送出神仙来改变剧情的发展，叫作机械降神。——译者注

[127]参见斯内尔译《美育书简》，第64页。

[128]同上书，第64页及以下页。

[129]同上书，第66页。

[130]外倾的。

[131]内倾的。

[132]参见斯内尔译《美育书简》，第65页。

[133]同上书，第65页。

[134]同上书，第66页。

[135]对席勒来说，“形式的本能”相当于“思维的能力”。

[136]同上书，第66页。



[137]后来席勒自己批判了这一观点。

[138]同上书，第67页。

[139]为希腊神话中Uranus和Gaea之子，太阳神Helios、月神Selene，黎明神Eos之父，后被认为即阿波罗（Applo）。——译者注

[140]参见斯内尔译《美育书简》，第66页。

[141]同上书，第68页。

[142]同上书，第71页。

[143]同上书，第70页。

[144]为了避免误解，我想在这里说明一下，这种轻蔑与客体无关，至少在原则上无关，而仅仅涉及到与客体的联系。

[145]即感受性与积极的（主动的）思维之间的对立，这种积极的思维与前面提及的反应的思维相对。

[146]参见斯内尔译《美育书简》，第88页。

[147]同上书，第72页。

[148]同上书，第78页。

[149]同上书，第72页。

[150]同上。

[151]同上书，第73页。

[152]这里所给予的是个人主义（individualism）的积极的定义，它与个人化（individuation）的定义（参见本书第757段）相类似，但可与第433段尤其是第761段所强调的其消极的方面作明显的比较：“只有当个人的方式被提到这样的准则，把绝对的个人主义当作它的实际目标时，与集体准则的现实冲突才会发生。自然，这一目标对生命而言是变态的和有害的。因为除了个人化以外已别无所有。”个人主义与个人化的基本区分在《两篇论文》中作了进一步的阐释。——英文版编者注

[153]见斯内尔译《美育书简》，第73页。

[154]同上书，第73页及以下页。

[155]同上书，第76页。

[156]同上书，第76页。

[157]同上书，第67页。

[158]同上书，第80页。

[159]同上书，第135页。

[160]参见下文第185段及以下段。

[161]参见斯内尔译《美育书简》，第94页。

[162]托勒密（Ptolemais），公元前1世纪古希腊数学家、天文学家和地理学家。——译者注

[163]希帕蒂亚（370—415），希腊女数学家、天文学家和哲学家。——译者注

[164]这些引文在德文本中没有注释。荣格在文献目录中所引用的是Ficino的拉丁文译文。因从原希腊文所译出的文字较长，可参见《锡尼西奥斯论文与圣歌集》II（Fitzgerald英译），第334页及以下页。——英文版编者注

[165]参见斯内尔译《美育书简》，第94页。

[166]参见奈恩贝格（Nunberg）的《论联想过程的身体伴随物》；又见荣格的《语词联想研究》，第531页及以下页。

[167]参见《转变的象征》，第233段及以下段。

[168]“自身”概念最初的形成最早出现在《无意识的结构》（1916）中，见《两篇论文》（1966年版）第512段：“无意识的个体内容由自身、无意识自我或下意识自我构成。”后来自身一词在荣格的著作中并未出现，直到《心理类型》的出版，甚至晚至1950年的瑞士版中它仍然可与自我（ego）交换使用。这在德文版《全集》中得到了纠正，在那里，“Selbst”（self）一词被删除。因此，在第183段首次出现的“自身”明显地区别于“自我”，虽然从上下文联系来看，该词也与“个体内核”（individual nucleus）相类似，它们能从对立的功能或对立物上得到区分（第174段）。无论如何，在第175段中，“个体内核”被简略为“个人化”（individuality）。自身与个人化之间的联系后来在《两篇论文》中得到了发展。该书第266段上说：“就‘个人化’包含了我们最内在的、最后的和无与伦比的唯一性而言，它也含括了我们的自身。”第404段写道：“自身是我们生命的目标，因为它是我们称为个人化的命运联合体的最完整的表达。”——英文版编者注

[169]我必须强调，我只是在原则上描述了这一功能。关于这个非常复杂的问题的进一步的论述，尤其涉及到无意识材料被意识所同化的方式所具有的基本重要性，见于《无意识的结构》和《无意识过程心理学》。（这些观点后来延伸进入了《分析心理学的两篇论文》，也可参见“超验功能”条。——英文版编者注）

[170]参见斯内尔译《美育书简》，第98页。

[171]同上书，第99页。

[172]正如席勒所说，处于审美状态中的人是零。参见上书，第101页。

[173]参见斯内尔译《美育书简》，第99页。

[174]同上书，第101页。

[175]tapas指瑜珈术中用适当的饮食、活动、娱乐和休息等来求得身体的健康。——译者注

[176]atman被界定为自身，宇宙中生命的最高原则，也就是个人的神圣胚原。——译者注

[177]同上书，第120页。

[178]《奥义书》系印度最古文献《吠陀》经典的最后一部分，其中多数是宗教、哲学著作，广泛地论述了各种哲学问题，如最终的本质、人、宇宙等等。——译者注

[179]席勒死于1805年。

[180]我把“审美主义”一词当作“审美的世界观”的简略表达。我并非在那种感伤姿态或流行时尚的贬低的意义上使用该词，这或许才是这个词的意义。

[181]比较一下席勒所说的：“因为，在高度审美的人那里，即使在自由游戏中，想像也为规律所统辖，只有理性同意，感觉才能容许自己享乐，故互惠是必要的，理性那种制订规律的严肃性，必须与想像的旨趣相一致，而若是没有得到感觉本能的同意，理性是不能命令意志的。”《论美的形式运用中的必要限制》，《论文集》，第241页。

[182]参见斯内尔译《美育书简》，第81页。

[183]席勒写道：“女神需求我们的崇拜，似神的女子激起我们的爱。”同上书，第81页。

[184]参见《转变的象征》第180段、第329段及以下段。

[185]见《浮士德》第二部分，第一幕，“男爵的大厅”。

[186]参见斯内尔译《美育书简》，第99页。

[187]同上。

[188]同上书，第103页及以下页。

[189]同上书，第109页。

[190]同上书，第110页。

[191]同上。

[192]同上。

[193]同上书，第112页。

[194]同上。

[195]同上。

[196]同上。

[197]同上书，第125页。

[198]同上书，第127页。

[199]同上书，第131页。

[200]《论素朴的诗与感伤的诗》，第205页及以后页。

[201]同上书，第236页。

[202]同上书，第248页。

[203]同上书，第250页。

[204]同上书，第303页。

[205]同上书，第304页。

[206]同上书，第303页。

[207]同上书，第305页。

[208]同上书，第307页及以下页。

[209]同上书，第314页。

[210]同上书，第249页。

[211]同上书，第250页。

[212]同上书，第301页。

[213]同上书，第303页。

[214]同上书，第314页。

[215]同上书，第329页及以下页。

[216]同上书，第331页。

[217]同上。

[218]参见《悲剧的诞生》，霍曼斯英译，第31页及以下页，这里的引文已作了修改。——英译者注

[219]太阳神即阿波罗（Apollo），酒神即狄奥尼索斯（Dionysius），所以，太阳神精神和酒神精神又可称为阿波罗精神和狄奥尼索斯精神。——译者注

[220]《悲剧的诞生》，第21页。

[221]同上书，第21页及以下页。

[222]同上书，第23页。

[223]同上书，第24页。

[224]同上书，第25页。

[225]森林神：性好欢娱而沉溺于淫欲的神。——译者注

[226]同上书，第63页及以下页。

[227]同上书，第26页。

[228]同上书，第27页，参见以下第230段。

[229]同上书，第27页。

[230]同上书，第27页。

[231]见上书，第30页。

[232]德尔非（Delphi）为古希腊一都城，以太阳神阿波罗的神殿著称。——译者注

[233]见上书，第32页。

[234]基督受难剧（Passion play），以描述基督受难经过的福音书为根据的清唱剧。

[235]当然，审美主义能取代宗教功能。但是，有什么东西不能同样地取代宗教功能呢？我们难道就不曾遇到过在某些时候或在另外的时候以某种替代物来取代宗教的缺失吗？即便审美主义或许是非常高贵的替代物，它也只不过是对所缺失的真实事物的一种补偿。因此，尼采后来对于酒神精神的“皈依”就非常清楚地表明，审美替代物是经不住时间的考验的。

[236]尼采：《不合时宜的思想》，第二部：“历史的效用与误用”。

[237]都灵，意大利西北部之一城市。——译者注

[238]乔丹：《从躯体与出身看人类性格》，第5页。

[239]参见上面第240段，在那里，直觉类型与感觉类型被称为“审美”类型。  
——英文版编者注

[240]指埃及神学家瓦伦丁纳斯（Valentinus）的信众，此派盛行于大约公元150年左右，并奠立为诺斯替教的一个教派。物质主义者容许自己沉溺于低级的世界，过着一种纯然的物质生活。——英译者注

[241]同上书，第17页及以下页。

[242]同上书，第9页及以下页。

[243]同上书，第26页及以下页。

[244]同上书，第35页及以下页，第40页及以下页。

[245]瑞士著名作家，曾获1916年诺贝尔文学奖。——译者注

[246]Epimetheus，希腊语意为“后觉者”，普罗米修斯的弟弟。他的性格与他哥哥截然相反，既怯弱又愚笨，普罗米修斯劝他不要接受众神的任何赠品，提防他们的报复，但他不听，同宙斯派来的潘多拉结婚，结果给人类带来了祸害。——译者注

[247]《普罗米修斯与埃庇米修斯》，缪尔赫德（Muirhead）英译，第22页及以下页。

[248]见荣格《分析心理学的两篇论文》，第243段及以下段，第254段及以下段，第305段及以下段。

[249]《普罗米修斯与埃庇米修斯》，缪尔赫德（Muirhead）英译，第23页。

[250]同上书，第22页。

[251]同上书，第38页。

[252]同上书，第38页。

[253]同上书，第24页。

[254]同上书，第24页。

[255]同上书，第108页及以下页。

[256]乔丹：《从躯体与出身看人类性格》，第31页；参见以上第265段。

[257]《歌德全集》第4卷（Beutler编辑），第188页及以下页。

[258]同上书，第189页。

[259]《普罗米修斯与埃庇米修斯》，缪尔赫德（Muirhead），英译，第38页。

[260]同上书，第41页。

[261]来自另一个《普罗米修斯片段》，《歌德全集》第1卷，第321页。

[262]《歌德全集》第4卷，第188页。

[263]潘多拉，希腊神名，上帝宙斯命火神用黏土制成的人类的第一个女性。  
——译者注



[264]见荣格《精神病的内容》（The Content of the Psychoses）第221段及以后段；《分析心理学的两篇论文》第250段及以后段。

[265]《普罗米修斯与埃庇米修斯》，第113页。

[266]关于宝石和再生的主题，见《转变的象征》第二部分，第4章和第5章。

[267]雷金德莱拉拉·密特雷（Rajendralala Mitra）英译，第六章，尤见第94页。

[268]《普罗米修斯与埃庇米修斯》，第130页及以下页。

[269]见《普罗米修斯与埃庇米修斯》第161页。斯比特勒将埃庇米修斯著名的“良知”描述为一头小兽。这与野兽的机会主义本能（opportunistic instinct）相对应。

[270]参见《普罗米修斯与埃庇米修斯》，第135页及以下页。

[271]《潘多拉》，《歌德全集》第6卷，第407页。

[272]同上书，第429页及以下页。

[273]这种状况可能为突如其来的喜好社交或频繁的社交活动所补偿，在这样一些热切的追求中寻求遗忘的可能。

[274]同时，为病态的、狂热的活动所补偿，它们同样服务于压抑的目的。

[275]见《转变的象征》，第417段，引文末尾。

[276]enantiodromia由“enantio”、“dromia”两词构成，它们都来自希腊文，前者意为对立，指一种能统一起来的对立；后者意为竞赛，dromas原是一位赛跑者。中文难以找到对应的词，暂且译为“对立形态”。——译者注

[277]源出基督教《圣经》，据说指河马。——译者注

[278]参见后文的第456段及以下段。

[279]参见歌德的《奥秘》（Geheimnisse），《全集》第3卷，第273—283页。在那里，蔷薇十字会员（Rosicrucian）的解决方法在于：狄奥尼索斯（酒神）与基督的和解，蔷薇与十字架的和解。但诗歌并不动人，因为我们不能把新酒倒入旧瓶之中。

[280]我们通常发现，那些具有魔力者是古老民族的代表。在印度是尼泊尔人，在欧洲是吉卜赛人，在新教地区是圣芳济教派的托钵僧（Capuchins）。

[281]见《浮士德》第一部，第一幕：“书斋”。靡菲斯特语。

[282]18、19世纪流行的一种秘密结社组织，他们自称有各种秘传的知识与力量，并宣扬宗教的神秘意义。——译者注

[283]与巨兽订立契约（以上第311段）在第5节作了描述（下文第456段及以下段）。该节（第450段及以下段）也描述了拯救的符号的命运以及上文所提到的失落的宝石的命运，读者可能发现这有助于从整体上来理解第5节。——英文版编者注

[284]但丁：《神曲·地狱篇》，第32节。

[285]参见叔本华的《作为意志和表象的世界》。

[286]弥赛亚系犹太人期望中的复国救主。——译者注

[287]《吠陀经》是一大批古老文献的总称，是印度教中最古老、最神圣的经典。——译者注

[288]见《东方宗教经典》第15卷，第13页。

[289]《罗摩衍那》，第2卷《阿逾陀篇》，第84章，第20节。

[290]大梵指绝对的灵魂（paramatman），或指非个人的包含一切的神的存在，最初的本源，一切存在的最高目的。

[291]见《摩奴法典》第15卷，第212页。《摩奴法典》据传是印度法律最权威的著作，成书于公元2世纪前。——译者注

[292]“德”指世界的属性、因素或构成成分。——译者注

[293]这是基里希罗（Krishna）的著名告诫，告诫出自《薄伽梵歌》第2卷。该书是一部论述哲学和宗教的诗体著作，是大史诗《摩诃婆罗多》中的一个插曲。——译者注

[294]波颠阇利（Patanjali）的《瑜珈经》。见杜赛恩（Deussen）《哲学史》第1卷，第3章，第551页。

[295]《考史多启奥义书》第1章，第4节。参见休姆（Hume）《十三本原奥义书》，第304页及以下页。

[296]《光明点奥义书》第3节。参见Minor Upanishads，第17页。

[297]见《摩诃婆罗多》，第1篇（《初篇》），第119章，第8节。该书为印度两大史诗之一，现存形式成书于公元前4世纪和公元4世纪之间。

[298]《摩诃婆罗多》第14篇，第19章，第4节。

[299]《薄伽梵歌-往世书》第9篇，第19章，第18节。“当他既厌恶非苦行又厌恶苦行的状况时，他变成了大梵。”《大林间奥义书》第3部分，第5节。

[300]《薄伽梵歌-往世书》第4篇，第22章，第24节。

[301]《诃罗达-往世书》，第16章，第110节。参见《印度教经书》第26卷，第167页。

[302]杜赛恩：《哲学史》第1卷，第2部分，第117页。

[303]《大林间奥义书》第2篇，第3章，第1节。参见休姆（Hume）《十三本原奥义书》，第97页。

[304]《白净识者奥义书》第4章，第17—18节。参见休姆（Hume）《十三本原奥义书》，第406页。

[305]《白净识者奥义书》第5章，第1节。参见休姆（Hume）《十三本原奥义书》，第405页。

[306]《羯陀奥义书》第1章，第2轮，第20条。参见休姆（Hume）《十三本原奥义书》，第349页及以下页。

[307]《伊沙奥义书》，第4—5条。参见休姆（Hume）《十三本原奥义书》，第362页及以下页。

[308]《大林间奥义书》第4部分，第3婆罗门书，第19、21、32节。参见休姆（Hume）《十三本原奥义书》，第136页及以下页。

[309]《阿合婆吠陀》第10篇，第8章，第11节。《阿合婆吠陀》为四部吠陀本集之一，内容主要是巫术的咒语。——译者注

[310]见荣格《转变的象征》，第204段及以下段。

[311]《迦托普梵书》，14.1.3，3。《东方宗教经典》第44卷，第459页及以下页。

[312]《泰迪黎耶森林书》，10.63.15。

[313]《金刚针吠陀书》，23.48。

[314]《迦托普梵书》，8.5.3，7。《东方宗教经典》等43卷，第94页。

[315]《泰延黎耶梵书》，2.8.8，8。

[316]《阿闍婆吠陀》，10.5.1。

[317]同上。

[318]同上书，11.5.23。

[319]《泰迪黎耶奥义书》第2卷，第8章，第5节。参见休姆（Hume）《十三本原奥义书》，第289页。

[320]《大林间奥义书》第5部分，第15婆罗门书。参见休姆（Hume）《十三本原奥义书》，第157页。

[321]《唱赞奥义书》第3篇，第13章，第7节。参见休姆（Hume）《十三本原奥义书》，第209页。

[322]《迦托普梵书》，10.6.3。参见休姆（Hume）《十三本原奥义书》，第209页。

[323]《阿闍婆吠陀》，10.2.7。

[324]见杜赛恩《哲学史》第1卷，第1部，第240页及以下页。

[325]《梨俱吠陀》是印度最古老和最重要的吠陀本集。——译者注

[326]般茶帕底是宇宙的创造原则，=欲力。在创造他的造物后，般茶帕底逐渐把爱灌输到造物中去。

[327]孤独的沉思，禁欲主义，内倾。

[328]火从嘴里的产生与言语有着明显的联系。参见荣格《转变的象征》第208段及以下段。

[329]参见荣格《转变的象征》中的“狄奥斯柯里”动机（Dioscuri motif），即“双星座”动机，第294段。

[330]Pa cavimsha Brahmana，120.14.12.

[331]韦伯（Weber）：《印度语教程》第9章，第477页。也见杜赛恩《哲学史》第1卷，第1章，第206页。

[332]Pa cavimsha Brahmana，7.6.

[333]《迦托普梵书》，11.2.3。《东方宗教经典》第26卷，第27页及以下页。

[334]参见荣格的《情绪理论研究》。

[335] 北欧传说中的勇士，他在战前喝烈性酒，使得性情狂暴而不可战胜。  
——译者注

[336] 喻指马，表示梨陀概念的动态本质。

[337] 阿祇尼被称为梨陀的马车夫。见《吠陀赞美诗》，《东方宗教经典》第46卷，第158、160、229页。

[338] 见奥登贝格（Oldenberg）的《论〈吠陀经〉的宗教与神话》，第167页及以下页，以及他的《论〈吠陀经〉的宗教》，第194页及以下页。这些资料我受惠于苏黎世的阿贝格（Abegg）教授。

[339] 杜塞恩：《哲学史》第1卷，第1章，第92页。

[340] 《迦托普梵书》，4.1.4，10。《东方宗教经典》第26卷，第272页。

[341] 《阿闍婆吠陀》，10.10.33。

[342] 《阿闍婆吠陀》，12.1.61。

[343] 《梨俱吠陀》，1.65.3；参见《吠陀赞美诗》，《东方宗教经典》第46卷，第54页。

[344] 《梨俱吠陀》，1.67.7；参见《吠陀赞美诗》，《东方宗教经典》第46卷，第61页。

[345] 《梨俱吠陀》，4.12.2；参见《吠陀赞美诗》，《东方宗教经典》第46卷，第393页。

[346] 欲力的释放通过宗教仪式得以实现。释放把欲力引入了意识的掌控之中，它变得易于驯化了。它从一种本能的、未驯化的状态转化为可处置的状态。下面的诗行对此作了描述：“治理者，慷慨的君主凭他们的权力从底层产生出他（阿祇尼），从公牛的形式产生出他。”《梨俱吠陀》，1.141.3；参见《吠陀赞美诗》，《东方宗教经典》第46卷，第147页。

[347] 《梨俱吠陀》，1.141.1；参见《吠陀赞美诗》，《东方宗教经典》第46卷，第147页。

[348] 参见荣格《转变的象征》，第395和439段，注47。

[349] 《梨俱吠陀》，1.73.6；参见《吠陀赞美诗》，《东方宗教经典》第46卷，第88页。

[350] 《梨俱吠陀》1.79.2—3；参见《吠陀赞美诗》，《东方宗教经典》第46卷，第103页。

[351] 见《吠陀赞美诗》，《东方宗教经典》第46卷，第161、167页。

[352] 《梨俱吠陀》1.144.2；参见《吠陀赞美诗》，《东方宗教经典》第46卷，第160、162页。

[353] 《梨俱吠陀》3.6；见《吠陀赞美诗》，《东方宗教经典》第46卷，第244、246页；以及《梨俱吠陀》4.2；见《吠陀赞美诗》，《东方宗教经典》第46卷，第316、313页。

[354] 参见《吠陀赞美诗》，第382页。

[355] 《梨俱吠陀》1.142.6；参见《吠陀赞美诗》，《东方宗教经典》第46卷，第153、158页。

[356] 参见荣格《转变的象征》，第102、644段。——英译者注

[357]见《旧约》的《出埃及记》第19章以下。——译者注

[358]遗憾的是，这里即下述引文与荣格认为的“道”具有某种实体性成分相矛盾。——英译者注

[359]柏格森所谓绵延（durée），是指“变易之不可分的继续”，即吾人意识中的真正的时间。——译者注

[360]《浮士德》第一部，第二场。

[361]见《阳明传习录》，查恩（Chan）译，第207节，第193页及以下页。

[362]下面四段文字虽然偏离了关于中国象征的讨论，但还是可视为向第4节中讨论西方对对立问题的解决的过渡。此段则直接与第394—401段中关于“管道/圣杯”象征的阐释及其衍生意义相联系。——英文版编者注

[363]圣伯纳（1091—1153）为基督教教义的著名战士，克乃伏（Claivaux）修道院的创办人，他对圣母玛利亚的虔诚，表现在他的讲道集中。——译者注

[364]但丁：《神曲》，L.G.怀特（White）英译，第187页。

[365]《浮士德》，第五幕，第六场。参见钱春绮译本，上海译文出版社1989年版，第730—731页，第736页。

[366]赫尔墨斯：《牧人书》，克尔索普·莱克（Kirsopp Lake）英译，收入《使徒的先驱者》第2卷，引文见该书第7页。

[367]参见赫尔墨斯《牧人书》，《使徒的先驱者》第2卷，第7—9页。

[368]参见赫尔墨斯《牧人书》，《使徒的先驱者》第2卷，第27页及以下页。

[369]据说为巴比伦的一城市所建的一座塔，建塔者想使它高达天庭，上帝责怪其狂妄，使建塔者突然各操不同的语言，彼此不能了解交流，该塔因此而无法建成。（见《旧约全书·创世纪》）——译者注

[370]古巴勒斯坦沿岸的肥沃平原。——译者注

[371]《论童贞的性质》，第9章。（Migne, P.L., vol.16, col.321.）

[372]Expositio beati Ambrosii Episcopi super Apocalypsin, Visio 111, cap.6, p.38.

[373]圣奥古斯丁（354—430），早期基督教会领袖。——译者注

[374]引文不明出处。

[375]《布道集》，第192条。（Migne, P.L., vol.38, col.1013.）

[376]《论童贞的性质》，第5章。（Migne, P.L., vol.16, col.313.）

[377]拉丁文《圣经》，公元4世纪由St.Jerome所译，罗马天主教所承认的唯一文本。——译者注

[378]典故出自《旧约》的《列王记》（上）第17章，耶和华赐给供养先知以利亚的寡妇一个取之不竭的面罐和油瓶。——译者注

[379]《论童贞的性质》，第14章。（Migne, P.L., vol.16, col.327.）

[380]例如萨尔兹尔（Salzer）：《记号与圣母的形容词》。



[381]俄梅珥，古希伯来的度量单位，等于十分之一依法。玛纳（manna），基督教《圣经》中所说的古以色列人经过旷野时获得的神赐食物。——译者注

[382]Adversus Judaeos, XIII (Migne, P.L., vol.2, col.635.)：“这块处女地从没有被雨水浇灌过，也没有被阵雨所浸润。”

[383]《布道集》，第189条 (Migne, P.L., vol.38, col.1006.)：“真理从大地诞生，因为基督诞生于处女玛利亚。”

[384]柯丽，处女神，与诺斯替教中的索菲娅相等同。参见荣格的《柯丽的心理面》。

[385]密斯拉，光和真理之神，后来成为太阳神。——译者注

[386]圣希罗姆，约公元340至420年，基督教修道者，圣经学家。——译者注

[387]见雅克·迈特爾 (Jacques Matter) 《诺斯替教的历史批判》。也引自金 (King) 的《诺斯替教徒及其遗迹》，第111页。

[388]金：《诺斯替教徒及其遗迹》，第111页。

[389]爱色斯，埃及神话中司生育与繁殖的女神。俄塞里斯，地狱判官，古埃及的主神之一，爱色斯的丈夫。——译者注

[390]见荣格《转变的象征》，第528段及以下段。

[391]巴奇 (Budge)：《埃及的神》第1章，第511页。

[392]塔尔博特 (Talbot)：《在丛林的阴影中》，第67、74页及以下页。

[393]女神名，相当于罗马神话中Ops，希腊神话中的Rhea，意为大母亲。——译者注

[394]凯尔特族 (Celtic) 神话中的魔鼎就是强有力的异教根源为容器象征所提供的的一个明显的证据。达格达 (Dagda) 是古爱尔兰乐善好施的众神中的一个，他有这样一口大鼎，根据各自的需要或功绩，它能给每个人以足够的食物。凯尔特神祇布兰 (Bran) 也拥有一口变幻莫测的锅。有人甚至认为布朗斯 (Brons) 这一命名，即传说中耶稣在最后的晚餐时所用的圣杯之一，确实是根据布兰的名字发展而来的。纳特 (Alfred Nutt) 认为，布兰，大鼎的主人，和布朗斯都是把凯尔特族的佩雷德尔传奇故事转化为寻找圣杯的事迹的阶石。所以，似乎可以说，寻找圣杯的动机已经存在于勃尔特族的神话中了。我从伦敦的尼科尔博士 (Dr.Manrice Nicoll) 那里获得上述的材料，使我获益匪浅，在此致以衷心的感谢。

[395]有关尼采对主人的道德和奴隶的道德的论述，参见《论道德的谱系》。——译者注

[396]指1118年前后为保护圣墓及朝圣者而在耶路撒冷组织的武士团。——译者注

[397]艾克哈特，日尔曼道明修会 (Domican) 的僧侣，大约生于1250年，死于1328年。——译者注

[398]见埃文斯 (Evans) 《梅斯特·艾克哈特》第2卷，第19页。

[399]见埃文斯 (Evans) 《梅斯特·艾克哈特》第2卷，第18页及以下页。

[400]见埃文斯 (Evans) 《梅斯特·艾克哈特》第1卷，第188页。

[401]见埃文斯 (Evans) 《梅斯特尔·艾克哈特》第2卷，第8页。

[402]这是巴塔克人 (Bataks) 的欲力概念，参见沃内基 (Warneck) 的《巴塔克人的宗教》(莱比锡，1909)。Tondi是一种魔力的名称，据说万事万物都围绕这种魔力变化。

[403]见埃文斯 (Evans) 《梅斯特尔·艾克哈特》第2卷，第7页。

[404]见埃文斯 (Evans) 《梅斯特尔·艾克哈特》第1卷，第270页。

[405]Samskaras：印度教徒举行的净化仪式。——译者注

[406]把某物当作一种投射来认识决不能理解为纯粹的理性过程。理性洞察力的分解一种投射只有当其达到适于分解的状况才有可能。但是，当其未能达到这种状况，通过理性判断或意志行为使欲力从某物中撤回是不可能的。

[407]威廉·布莱克 (William Blake)，英国神秘主义者，他说：“活力是永恒的快乐。”见《天堂与地狱的婚配》，《全集》，第149页。

[408]见埃文斯 (Evans) 《梅斯特尔·艾克哈特》第1卷，第271页。

[409]见埃文斯 (Evans) 《梅斯特尔·艾克哈特》第1卷，第81页。

[410]根据艾克哈特的观点，灵魂既是理解者又是被理解者。见埃文斯 (Evans) 《梅斯特尔·艾克哈特》第1卷，第389页。

[411]这是一些文学范例：霍夫曼 (E.T.A.Hoffmann)、梅伦克 (Meyrink)、巴尔拉赫 (Barlach《死寂的时日》)；在更高的层次上，有斯比特勒、歌德和瓦格纳。

[412]例如：尼采的《查拉图斯特拉如是说》。

[413]参见本书后面第828段，也可参见《超越功能》一文。

[414]艾克哈特说：“所以我将再次转向我自身，在那里我找到了最深层的地方，比地狱本身更深；但我的不幸再次催促我离开。然而我已不能自拔！我将深陷这里，我将留在这里。”见埃文斯 (Evans) 《梅斯特尔·艾克哈特》第1卷，第389页。

[415]见埃文斯 (Evans) 《梅斯特尔·艾克哈特》第1卷，第410页。

[416]同上书，第143页。

[417]同上。

[418]见埃文斯 (Evans) 《梅斯特尔·艾克哈特》第1卷，第221页。

[419]斯宾塞和吉伦：《澳大利亚中部的北方部落》。

[420]即谢弗勒 (Johnn Scheffler，1624—1677)，神秘主义者和医生。——英文版编者注

[421]见谢弗勒 (Johnn Scheffler) 《诗歌集》第1部分，第5页及以下页。这12节诗并不相互连接，而是选自第1部分第8节、第96节、第10节、第11节、第18节、第24节，第3部分第140节，第1部分第212节、第106节，第2部分第122节，第1部分第26节和第115节。——英文版编者注

[422]见《普罗米修斯与埃庇米修斯》，缪尔赫德 (Muirhead) 英译，第114页。

[423]同上书，第131页。

- [424]同上书，第135页及以下页。
- [425]同上书，第132页。
- [426]同上书，第132页。
- [427]同上书，第30页及以下页。
- [428]同上书，第140页及以下页。
- [429]《德国抒情诗》（第二辑），第53页及以下页。
- [430]以色列北部的一座小城，耶稣的故乡。——译者
- [431]《以赛亚书》第11章，第6节及以下。
- [432]荣格：《儿童原型心理学》。
- [433]《以赛亚书》第9章，第6节及以下。
- [434]《以赛亚书》第26章，第17—19节。
- [435]请参照我关于席勒的通信的讨论。
- [436]《使徒行传》第3章，第21节。
- [437]弗洛比尼斯（Frobenius）：《太阳神时代》。参见《转变的象征》，第309段。
- [438]《以赛亚书》第27章，第1节。
- [439]第30页。参见纽曼（Neumann）《无意识的根源与历史》第165页及以下页，第174页，第186页。——英文版编者注
- [440]见《转变的象征》第二部分，第5章和第7章；本书以上第394段、379段及以下段。在斯比特勒那里，屠杀海中怪兽与降服河马巨兽很相类似。
- [441]即：Maher-shaiai-hash-baz。
- [442]死海西北巴勒斯坦中部的一个犹太圣地。——译者注
- [443]《以赛亚书》第7章，第16节；第8章，第1、3、4节；第8章，第6—8节。
- [444]《转变的象征》第2部分，第5—7章。
- [445]据希腊神话，宙斯命潘多拉带着一个盒子下凡，潘多拉私自打开盒子，于是里面的疾病、罪恶、疯狂等各种祸害全跑出来散布到世上。“潘多拉的盒子”比喻灾难的渊薮，招来不幸的礼物。——译者注
- [446]见《普罗米修斯与埃庇米修斯》，缪尔赫德（Muirhead）英译，第136页。
- [447]见同上书，第142页。
- [448]见《普罗米修斯与埃庇米修斯》，缪尔赫德（Muirhead）英译，第144页。
- [449]同上书，第146页。
- [450]同上书，第149页。
- [451]同上书，第164页。

[452]柯尼格 (König) : 《阿哈斯瓦》 (Ahasver) 。参见《转变的象征》第282段。——英文版编者注

[453]见《普罗米修斯与埃庇米修斯》，缪尔赫德 (Muirhead) 英译，第179页。

[454]前者源出于基督教《圣经》，据说指河马。后者在基督教《圣经·旧约全书》中象征邪恶的海中怪兽。——译者注

[455]参见《转变的象征》第87段及以下段。

[456]斯比特勒——颇有意味地——把可爱与丰产的阿斯塔尔德神 (Astarte) 当作河马巨兽的女儿。

[457]参见弗洛诺耶 (Flournoy) 的《一个现代神秘主义者》，《心理学手稿》第15卷，1915年。

[458]见埃文斯 (Evans) 《梅斯特尔·艾克哈特》第1卷，第143页。

[459]在《象征的转变》中可以找到无数这方面的例证，第309段及以下段，第375段及以下段，第538段。

[460]见荣格《心理学与炼金术》，第305段。——英文版编者注

[461]《诗歌集》，第1集，第249页。

[462]指那些消耗自己而创造大量财富的人，即硕果累累的人。

[463]指侵吞他人果实以保存自己的人。

[464]《天堂与地狱的婚配》，《布莱克全集》，第155页。

[465]格罗斯在他的《心理病理研究》(über psychopathische Minderwertigkeiten) 一书中，对他的类型观点做了一些修正，但基本上并未改变，参阅该书第27页及以下页。

[466]荣格：《词语联想研究》(Studies in Word-Association) 。

[467]埃贝切威勒：《关于联想的语言组成之研究》。

[468]在另外的地方(《心理病理研究》第41页)，格罗斯作了一个在我看来是正确的区分，亦即关于“过高评价的观念”与“过高评价的集束(情结)”的区分。后者并非如格罗斯所认为的，纯为这一类型的特征，它也是别的类型的特征。不论“冲突情结”出现在哪一种类型中，因为其高度的情绪性，它总是具有相当大的能量值。

[469]Bjerre, Zur Radikalbehandlung der chronischen Paranoia, pp.795ff.

[470]《心理病理研究》，第40页。

[471]《心理病理研究》，第37页。

[472]《论大脑的次生功能》，第58页及以下页。

[473]见本书第265段，乔丹对外倾男性的评论。

[474]《论大脑的次生功能》，第61页。

[475]同上书，第63页。

[476]同上书，第64页。

[477]同上书，第65页。

[478]同上书，第65页。

[479]同上书，第68页及以下页。

[480]参见本书第110段。

[481]《论大脑的次生功能》，第12页。

[482]这种紧张或松散有时甚至可以在肌肉的调质中感受到。通常人们可从面部表情上看到。

[483]《抽象作用与移情作用》，巴洛克（Bullock）英译。

[484]立普斯：《心理学教程》，第193页及以下页。

[485]乔德尔所谓的外化，指感官知觉在空间上的外在。我们听到的既非耳朵中的声音，看到的也非眼睛中的颜色，而是位于外在空间中的客体。《心理学教程》第2章，第223页。

[486]乔德尔：《心理学教程》第2章，第396页。

[487]冯特：《生理心理学基础》第3章，第191页。

[488]《抽象作用与移情作用》，巴洛克（Bullock）英译，第5页。

[489]乔德尔：《论审美》，第247页。

[490]《抽象作用与移情作用》，巴洛克（Bullock）英译，第14页。

[491]沃伦格耳在此把作者与引文弄错了。上述引文并不见于蒂布鲁斯，而是见于斯泰蒂奥斯（Statius）的《底比斯之书》（第3卷，第661行）：“恐惧是众神最初带给世界的东西。”这显然表达了沃伦格耳论点的意义。——英文版编者注

[492]《抽象作用与移情作用》，巴洛克（Bullock）英译，第15页。

[493]《抽象作用与移情作用》，巴洛克（Bullock）英译，第16页。

[494]同上书，第19页。

[495]引自沃伦（Warren）的《佛教阐释》，第352页，引用文字做了压缩。

[496]参见斯宾塞（Spencer）和吉伦（Gillen）的《澳大利亚中部的北方部落》。

[497]因为移情型的人的无意识内容，其本身相对而言就缺失活力。

[498]《抽象作用与移情作用》，巴洛克（Bullock）英译，第24页。

[499]《抽象作用与移情作用》，巴洛克（Bullock）英译，第24页。

[500]维斯契（Vischer）在他的小说《任何一个》中，对这种“生气充溢的”客体作了绝妙的描写。

[501]关于主导性的思维，请参见荣格的《转变的象征》第1部分，第2章。

[502]詹姆斯：《实用主义：对旧思想方法的新命名》（Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking），伦敦，1991年版。

[503]詹姆斯：《实用主义：对旧思想方法的新命名》，第7页及以下页。



[504]同上书，第9页。

[505]同上书，第10页及以下页。

[506]同上书，第12页及以下页。

[507]弗洛诺耶：《詹姆斯的哲学》，第32页。

[508]同上书，第24页及以下页。

[509]见第69段。

[510]鲍德温：《心理学手册：感觉与理性》，第312页。

[511]赫伯特：《作为科学的心理学》，第117节。

[512]叔本华：《作为意志和表象的世界》，霍尔丹和肯普（Haldane and Kemp）英译，第1章，第8节，第50页。

[513]同上书，第48页。

[514]杰鲁萨伦：《心理学教程》，第195页。

[515]《逻辑学》第1章，第1节，第3段，《康德全集》第8卷，第400页。

[516]冯特：《生理心理学基础》第3章，第582页及以下页。

[517]詹姆斯：《实用主义》，第13页。波士顿人强调他们高雅的审美趣味，而克里普尔港则是科罗拉多州的一个采矿区。“一种类型深信另一类型比自己低下；但是在某种情况下这种蔑视与谐谑相混合，而在另一种情况下蔑视中则掺杂着恐惧。”

[518]同上书，第15页。

[519]参见以上第7章。

[520]圣痕类似于耶稣被钉在十字架上的伤痕，据说会出现在虔诚的基督徒身上。——译者注

[521]又名《基督德范》，为中世纪之灵修名著。——译者注

[522]奥斯特瓦尔德（1853—1932），德国化学家，物理化学的开创者，对化学平衡与反应动力学的贡献颇多，致力于将各国科学论文移译为本国语言，1909年获诺贝尔奖。——译者注

[523]奥斯特瓦尔德：《卓越的人》（Grosse M?nner）。

[524]同上书，第44页及以下页。

[525]赫尔姆霍兹（1821—1894），德国19世纪后期最主要的物理学家、解剖学家及生理学家之一，以视觉和耳蜗方面的研究著称。——译者注

[526]奥斯特瓦尔德：《卓越的人》（Grosse M?nner），第280页。

[527]此处的Robert Mayer似乎指Julius Robert von Mayer（1814—1878），德国临床医生兼物理学家，系最早提出热功量测定法与能量不灭定律者，但却无人愿意提供其发表论文的机会。后来虽得到利比克的鼎力协助，找到刊载论文的杂志，但却并未受到世人的注意，以致发明热功当量测定法的荣誉被归给了焦耳，发现能量不灭定律的贡献被归给了赫尔姆兹和卡尔文男爵汤姆逊。梅耶灰心失意，跳楼自杀，获救后又发了疯，终生没有康复。——译者注

[528]戴维（1778—1829），英国化学家，最重要的贡献是以电解法分解出许多碱土类化学元素。戴氏容貌俊秀，演说精彩，甚受听众（特别是贵族名媛）欢迎。法拉第是他最著名的学生。——译者注

[529]利比克（1803—1873），德国化学家，有机化学的先驱研究者，一生培育英才无数，文笔极佳，所撰写的《化学通信》在大众科学教育史上贡献卓著。——译者注

[530]法拉第，英国物理学家兼化学家，因其磁力线方面的发现而开创了电磁学及电气应用的广阔领域。法氏生性淡泊，终其一生都在没有助手协助的情况下，独自在实验室默默从事研究。——译者注

[531]高斯（1777—1855），德国数学家兼物理学家，与阿基米德、牛顿并称三大数学天才。——译者注

[532]见以上第460段。

[533]通过论证某一命题的反面为不可能或荒谬，以证明该命题正确的方法；或通过论证某一命题逻辑结论的荒谬或不可能，以证明该命题错误的方法。——译者注

[534]传说史前位于大西洋直布罗陀以西的一个洲或一个岛，古代著作家认为它是因地震而沉入大洋的。——译者注

[535]法利赛人，古代犹太教一个派别的成员。该派标榜墨守传统教义，基督教《圣经》中称他们是言行不一的伪善者。——译者注

[536]见上第563段。

[537]“统觉”既是哲学概念，又是心理学概念。在现代心理学中，指由当前事物引起的心理活动（知觉）与已有经验知识相融合，从而能更深刻地理解事物意义的心理现象。——译者注

[538]赛蒙：《记忆基质》，刘易士·西蒙英译（伦敦：爱伦和欧文公司出版）。

[539]见《本能与无意识》第270段及以下段。

[540]布克哈特（1818—1897），瑞士艺术家及社会史家。早年曾留学柏林，后回国当历史教授。他对意大利文艺复兴有专门的研究。——译者注

[541]居维叶（1769—1832），法国博物学家，古生物学和比较解剖学的先驱。——译者注

[542]这另一个人指女人的恋爱对象。——译者注

[543]康德哲学的用语，指藉纯粹理性的直观作用所把握的事物，人的感觉无法感受它。——译者注

[544]高尔顿（Sir Francis Galton，1822—1911），英国人类学家。——译者注

[545]参见荣格《词语联想的研究》（Studies in Word-Association）。

[546]参见萨利《人类精神》第2卷，第16章。

[547]参见纳洛斯基《情感生活》，第48页。

[548]见康德《逻辑学》第1章第6部分。《康德全集》第8卷，第403页。

[549]参见冯特《生理心理学基础》第5章，第3节，第209页及以下页。

[550]弗诺（Féré）：《电阻变化的注释》，《生物界的报告》1888年，第217页及以下页；维拉格特（Veraguth）：《心理电流的反射现象》，《心理学和神经病学月刊》第21期，第387页及以下页；宾斯温杰（Binswanger）：《论联想实验中的心理电流现象》，《词语联想研究》第446页及以下页；荣格：《论联想实验的心理物理联系》，《变态心理杂志》第1期，第247页。

[551]布留勒尔：《感情状态、暗示感受性及偏执狂》，1906年，第6页。

[552]布留勒尔：《感情状态、暗示感受性及偏执狂》，1906年，第13页及以下页。

[553]冯特：《生理心理学基础》第1章，第322页。

[554]参见荣格《转变的象征》。

[555]冯特：《逻辑学》第1章，第23页。

[556]立普斯（Lipps）：《心理学手册》，第104页。

[557]冯特：《生理心理学基础》第3章，第529页。

[558]《心理学基础》，第44页。

[559]参见《心理学基础》第1卷，第681页及以下页。

[560]列维-布留尔：《原始思维》，第35页及以下页。

[561]列维-布留尔：《原始思维》，第36页及以下页。

[562]阿德勒：《心理症的构成》。最初为安顿（Anton）所提出的关于补偿理论也出现在格罗斯（Gross）那里。

[563]阿德勒：《关于器官低下状态及其心理补偿的研究》，第73页。

[564]参见阿德勒《心理症的构成》，第7页。

[565]见阿德勒《心理症的构成》，第14页。

[566]荣格：《论心理病理学中无意识的重要性》，第449段及以下段。

[567]原始人认为具有神力而加以崇拜的物品。

[568]拉托普（Natorp）：《心理学概论》，第2页；亦见立普斯（Lipps）的《心理学手册》，第3页。

[569]赖尔（Riehl）：《当代哲学导论》，第161页。赖尔把意识看作“活动”或“过程”。

[570]荣格：《早发性痴呆心理学》。

[571]荣格：《分析心理学的两篇论文》，第121段及以下段。

[572]这方面的详细例证见荣格的《关于所谓玄异现象的心理学和病理学》，尤其参见第136段。

[573]麦德尔：《梦的问题》，第39页。

[574]阿德勒：《心理症的构成》。

[575]弗洛伊德：《梦的解析》，《标准本全集》第4卷，第233页。

[576]西尔贝利亚（Silbarer）：《神秘主义及其象征方法问题》，西尔贝利亚以同样的方法在他的神秘解释的形成中表达这种见解。

[577]布留勒尔：《消极的暗示影响性》，《心理学与精神病学周报》第6卷，第249页及以下页；《精神分裂症的消极性理论》，《心理学与精神病学周报》第12卷，第171、189、195页；《精神病学教程》，第130、382页。也可参见以上第684段。

[578]荣格：《早发性痴呆心理学》，《精神病学研究》索引，参见“自我情结”。

[579]斯托波兹（Stobaeus）：Eclogae physicae，1，60：“命运是对立形态这个万物的创造者的逻辑产物。”

[580]泽勒（Zeller）：《希腊哲学史》（英文版）第2卷，第17页。

[581]龚帕兹（Gomperz）：《希腊思想家》（英文版）第1卷，第64页。

[582]参见伯内特（Buret）《早期希腊哲学》，第133页及以下页，《残简》第46、45、66、67、68、22、69节。

[583]即伊鲁米赖图斯博士（Illuminatus），1234—1315。作为一个军人，他因放荡而臭名昭著，但是后来，他完全改变了自己的生活方式，参加了反对穆斯林的十字军东征。

[584]瑞士神秘主义宗教家，自称能与鬼魂交往。——译者注

[585]见《圣经·新约全书·使徒行传》第9章第3节及以下节。

[586]彼得说：“我……看见异象，有一物降下，好像一块大布……内中有地上四足的牲畜和野兽、昆虫并天上的飞鸟。我且听见有声音向我说：‘彼得，起来，宰了吃。’我说：‘主啊，这是不可的。凡俗而不洁净的物从来没有入过我的口。’”见《新约·使徒行传》第11章第5节及以下节，亦见第10章第10节及以下节。——译者注

[587]因此，想像的活动并不与“积极的想像”相混淆，荣格后来将之发展为一种心理治疗的方法。在本书第712—714段的论述中，积极的想象与积极幻想的定义相对应。积极想象的方法（尽管这一命名并不恰当）出现在《心理治疗的目的》（第101—106段）、《超验功能》（第166段及以下段）、《论心理的本质》（第400—402段）以及《分析心理学的两篇论文》（第343段及以下段、第366段）中。“积极的想象”一词首次用于《塔维斯托克诊所的讲演》（伦敦，1935）中，首次发表于《分析心理学的理论与实践》（1968）中。积极想象的方法在本书第391段及以下段作了论述，进一步的论述则见于Mysterium Coniunctionis一书中（第706及749—754段）。——英文版编者注

[588]有关情感理论与情感概念研究的历史文献：冯特：《心理学概论》（第33页及以下页）；纳洛斯基（Nahowsky）：《处在感觉的基本现象中的情感》；李伯特（Ribot）：《情感心理学》；莱曼：《人类情感的主要原理》；维拉（Vila）：《现代心理学》（第182页及以下页）。

[589]参见冯特对情感与感觉所作的区分，《心理学的生理基础》，第350页及以下页。

[590]冯特：《哲学研究》，第7章，第13页。

[591]参见康德《纯粹理性批判》，肯普·史密斯（Kemp Smith）英译，第319页。

[592]康德：《逻辑学》第1章，第1节，第3段。《康德全集》第8卷，第400页。参见本书以上第519段第11行。

[593]《纯粹理性批判》，第319页及以下页。

[594]叔本华：《作为意志和表象的世界》第1篇，第168页。

[595]叔本华：《作为意志和表象的世界》，第302页。也可参见本书后面第752段。

[596]黑格尔：《美学》，第1卷，第1章，第1页。

[597]黑格尔：《逻辑学》，华莱士（Wallace）英译，第356页。

[598]拉斯维兹：《真实论》，第152、154页。

[599]科恩：《逻辑学》，第14、18页。

[600]参见以上第108段及以下段，第158及以下段。

[601]古代意象最著名的例证是阳性生殖器意象，见荣格《转变的象征》，第151段及以下段。

[602]荣格：《本能与无意识》（Instinct and Unconscious），第270段及以下段。也见本书以上第624段。

[603]在1912年11月11日给弗洛伊德的信中荣格报告了他新近对美国的访问，荣格写道：“我对华盛顿的11个黑人的分析证实了这一点。”在圣伊丽莎白医院（一家政府的诊所）通过与诊所主任威廉·阿伦森·怀特（William Alanson White）的合作荣格从事了这一研究；见《转变的象征》第154页第52行。1912年后荣格写作并出版了《欲力的转化与象征》，他仅仅对有关黑人的研究作了一些修正，见《转变的象征》（1952年版），也可参见《塔维斯托克诊所的讲演》第79段。——英文版编者注

[604]叔本华：《作为意志和表象的世界》，第1篇，第302页及以下页。

[605]康德：《纯粹理性批判》，第314页。

[606]《人的世界观念》，第25页及以下页。

[607]见弗伦克兹《内向投射与移情》，第47页及下后。

[608]发现这种类型存在的功绩应归于莫尔泽小姐（Miss M. Moitzer）。玛丽·莫尔泽，一位荷兰制酒商的女儿，她从事于反酗酒维护人格尊严的活动，后定居苏黎世。在荣格指导下进行研究，成为一位分析心理学家，参与翻译荣格的《分析心理学的理论》（参见第4卷，第83页以及第458段）。曾出席1911年在魏玛举行的国际心理分析学大会。——英文版编者注

[609]荣格：《共时性：一种非因果性联系的原则》。

[610]荣格：《转变的象征》，第2部分，第2章、第3章，以及《论心理能量》，第7段及以下段。

[611]参见《原始思维》。

[612]这条定义为《德文版全集》所写。注意到这里的把自身定义为“一个人心理现象的全部范围”是颇有意义的，它与第797段的定义——自身是“全部心理过程、意识和无意识的整体”——几乎完全一致。推论起来似乎是说，由于拥有心灵或心灵的存在，所有个体都潜在地是其自身。因而仅仅是如何“实现”自身的问题。但是，倘若要达到这一点，实现自身就是一项毕生的任务。——英文版编者注

[613]见荣格《个性化过程研究》和《关于曼陀罗象征》。——英文版编者注



[614]整句引文是：“神是一个圆环，无论哪里都是中心，无论哪里都是圆周。”见《三位一体教义的心理研究》，第229段第6行。——英文版编者注

[615]关于“四轮花”见《心理学与炼金术》，第189段；《关于金色花的神秘的评论》，第31段；《心理学与宗教：东方与西方》，第61、90、246段。——英文版编者注

[616]四位一体的形象十分广泛地见于荣格的后期著作中，所以对其深厚的意义——包括自身的象征的意义——感兴趣的读者，可以查阅《荣格文集》的索引（第9卷第1部分和第2部分，第11、12、13、14条）。——英文版编者注

[617]关于感觉的概念史可见冯特的《生理心理学基础》第1卷第350页以及下页；德索伊尔（Dessoir）的《德国心理学发展史》；维拉（Villa）的《当代心理学》和哈特曼（Hartmann）的《现代心理学》。

[618]亚逊（Azam）：《催眠术、双重意识与人格变化》，巴黎，1887年版。帕伦斯（Morton Prince）：《人格分裂》，1906年版。兰德曼（Landmann）：《个体中的多数精神性格》。李伯特（Riboit）：《人格论》。弗洛诺耶（Flournoy），《从印度到火星》，1900年版。荣格：《论所谓鬼神现象的心理学及病理学》（《论文集》，第2集）。

[619]荣格：《分析心理学的两篇论文》，第243段及以下段。

[620]在德文本中，阿尼玛一词仅仅使用了两次：这里与第805段开头。其他地方则使用seele（灵魂）一词。在本译本中，阿尼玛之归属于“灵魂”乃特指男性中的女性成分，正像在第49条（灵魂-意象）中阿尼姆斯（animus）之归属于“灵魂”乃特指女性中的男性成分一样。只有当其意指男女两性共同的心理因素时，才会使用“灵魂”一词。这种区分并非总是能够做到，读者或许随时可以将阿尼玛/阿尼姆斯转换为“灵魂”，这样可能有助于弄清楚荣格的观点。关于这个问题的讨论可参见“Seele”（心灵、灵魂）一词的解释，《心理学与炼金术》第9段第8行。也可参见《分析心理学的两篇论文》第296段及以下段中，关于阿尼玛/阿尼姆斯与人格面具之间关系的论述。——英文版编者注

[621]费雷罗（1871—1942），意大利历史学家和社会学家，参见他的《象征心理学》（1895）。

[622]歌德：《浮士德》，第22页。

[623]弗洛伊德：《日常生活的心理病理学》。

[624]荣格：《转变的象征》，第11段及以下段。

[625]荣格：《转变的象征》，第20段。

[626]参见以上第18段；引自詹姆斯《心理学教程》第2章，第325页。

[627]因此归属于内倾或外倾的类型又可称为态度-类型。参见以上第556段，及《分析心理学的两篇论文》第1部分，第4章。——英文版编者注

[628]参见荣格《心理类型研究手稿》《心理原型》第16集，第152页；《无意识过程心理学》《分析心理学论文集》，第391页及以下页，第401页及以下页；《无意识的结构》《分析心理学的两篇论文》第462段第8行，第482段。

[629]见弗洛诺耶（Flournoy）的《从印度到火星》（1900年）；荣格的《论所谓鬼神现象的心理学和病理学》，第139段及以下段。

[630]参见荣格《转变的象征》第154段和本书以上第747段。——英文版编者注

[631]关于男性生殖器的幻觉。《转变的象征》第131段及以下段；《心理的结构》第31段及以下段；《集体无意识的概念》第104段及以下段。

[632]参见荣格《论心理理解》第391段及以下段；也见《分析心理学的两篇论文》第121段及以下段。

[633]预期理由，即一种逻辑错误，把未经证明的判断作为证明论题的论据。

如果你不知道读什么书，  
就关注这个微信号。



微信公众号名称：幸福的味道

加小编微信一起读书

小编微信号：2338856113

【幸福的味道】已提供200个不同类型的书单

- 1、 历届茅盾文学奖获奖作品
- 2、 每年豆瓣，当当，亚马逊年度图书销售排行榜
- 3、 25岁前一定要读的25本书
- 4、 有生之年，你一定要看的25部外国纯文学名著
- 5、 有生之年，你一定要看的20部中国现当代名著
- 6、 美国亚马逊编辑推荐的一生必读书单100本
- 7、 30个领域30本不容错过的入门书
- 8、 这20本书，是各领域的巅峰之作
- 9、 这7本书，教你如何高效读书
- 10、 80万书虫力荐的“给五星都不够”的30本书

关注“幸福的味道”微信公众号，即可查看对应书单和得到电子书

也可以在我的网站（周读）[www.ireadweek.com](http://www.ireadweek.com) 自行下载

备用微信公众号：一种思路

